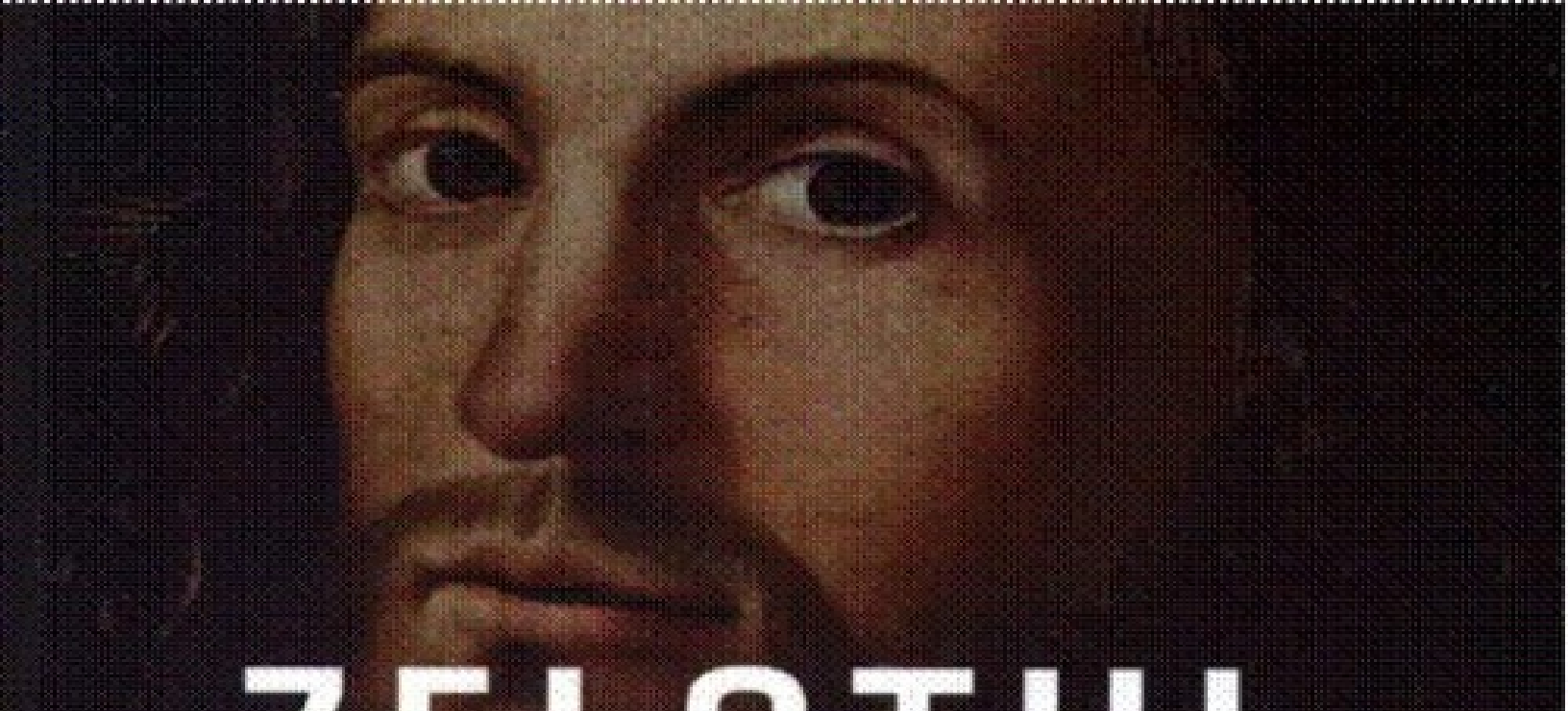




ZELOTUL

*Viața și epoca lui
Isus din Nazaret*

REZA ASLAN

#1
New York Times
Bestseller

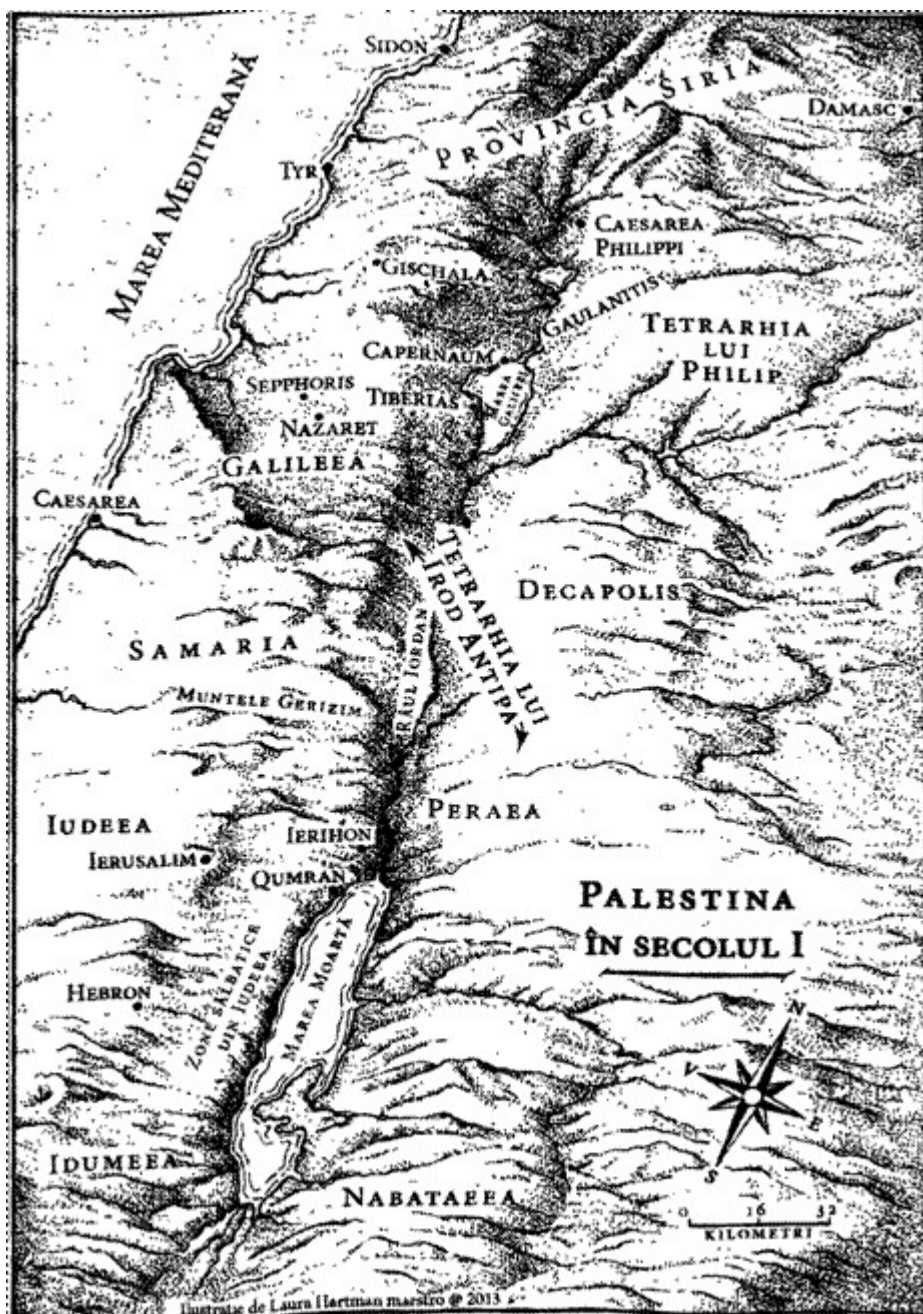
TREI

REZA ASLAN
ZELOTUL
Viața și epoca lui Isus din Nazaret

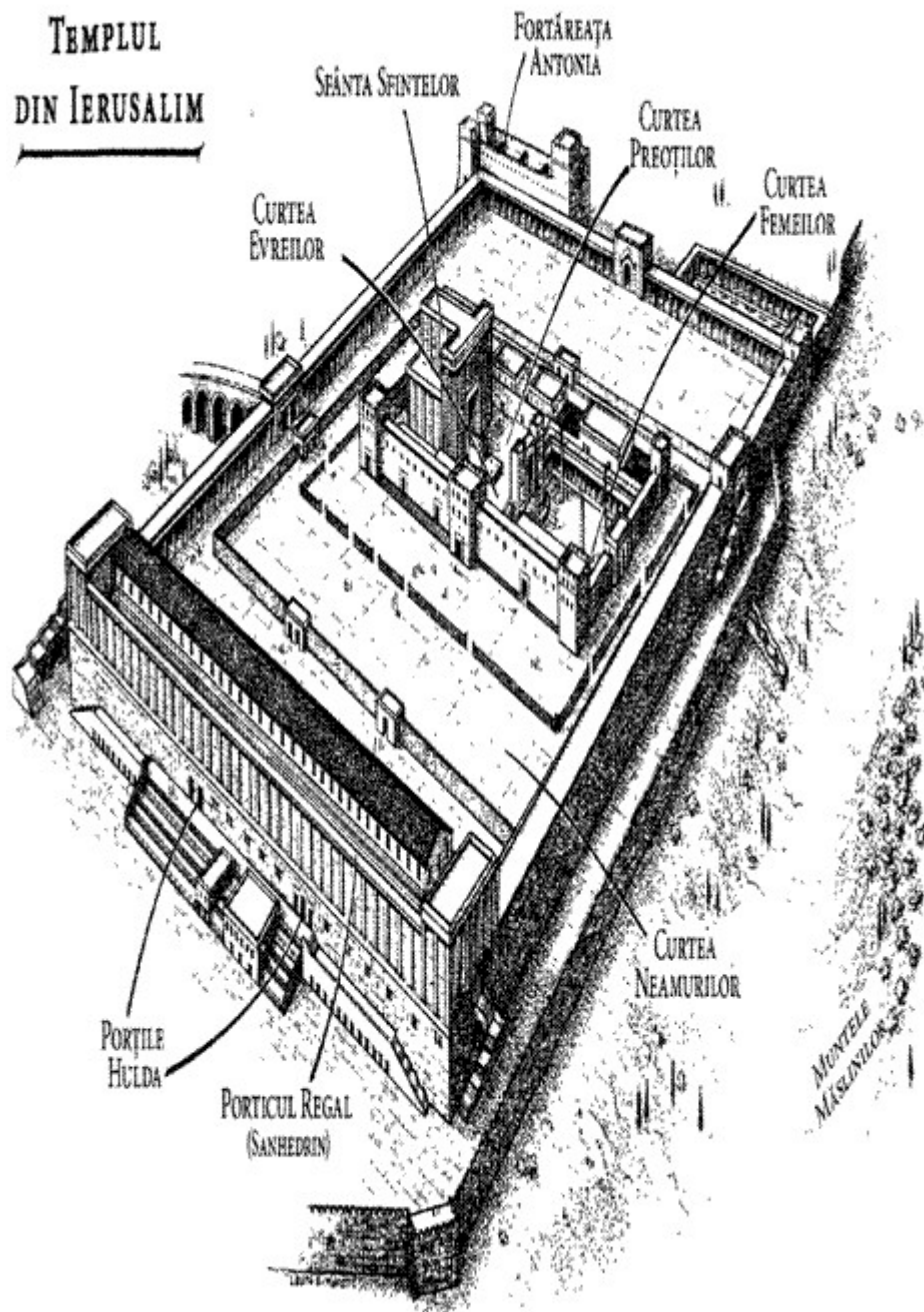
Soției mele, Jessica Jackley, și întregii familii Jackley, a căror dragoste și toleranță m-au învățat mai multe despre Isus decât toți anii mei de studiu și cercetare.

„Să nu credeți că am venit să aduc pace pe pământ; n-am venit să aduc pace, ci sabie.”

Matei 10:34



TEMPLUL DIN IERUSALIM



CUPRINS

[Nota autorului](#)

[Introducere](#)

[I](#)

[Prolog Un altfel de sacrificiu](#)

[Capitolul 1 O gaură într-un colț](#)

[Capitolul 2 Regele iudeilor](#)

[Capitolul 3 Știți de unde sunt](#)

[Capitolul 4 A Patra Filosofie](#)

[Capitolul 5 Unde vă este flota, să măturați marea de romani?](#)

[Capitolul 6 Anul unu](#)

II

[Prolog Zelul pentru casa ta](#)

[Capitolul 7 Glasul ce strigă în pustie](#)

[Capitolul 8 Urmează-mă](#)

[Capitolul 9 Cu duhul lui Dumnezeu](#)

[Capitolul 10 Vie împărăția Ta](#)

[Capitolul 11 Dar voi cine ziceți că sunt?](#)

[Capitolul 12 Nu avem împărat decât numai pe Cezarul](#)

III

[Prolog Și Cuvântul S-a făcut trup](#)

[Capitolul 13 Și dacă Hristos n-a înviat](#)

[Capitolul 14 Nu sunt eu apostol?](#)

[Capitolul 15 Cel Drept](#)

[Epilog Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat](#)

[Mulțumiri](#)

[Note](#)

PARTEA I

[Prolog: Un altfel de sacrificiu](#)

[Capitolul 1: O gaură într-un colț](#)

[Capitolul 2: Regele iudeilor](#)

[Capitolul 3: Știți de unde sunt](#)

[Capitolul 4: A Patra Filosofie](#)

[Capitolul 5: Unde vă este flota, să măturați marea de romani?](#)

[Capitolul 6: Anul unu](#)

[PARTEA A II-A](#)

[Prolog: Zelul pentru casa ta](#)

[Capitolul 7: Glasul ce strigă în pustie](#)

[Capitolul 8: Urmează-mă](#)

[Capitolul 9: Cu duhul lui Dumnezeu](#)

[Capitolul 10: Vie împărăția Ta](#)

[Capitolul 11: Dar voi cine ziceți că sunt?](#)

[Capitolul 12: Nu avem împărat decât numai pe Cezarul](#)

[PARTEA A III-A](#)

[Prolog: Și Cuvântul S-a făcut trup](#)

[Capitolul 13: Și dacă Hristos n-a înviat](#)

[Capitolul 14: Nu sunt eu apostol?](#)

[Capitolul 15: Cel Drept](#)

[Bibliografie](#)

[Cărți](#)

[Articole](#)

[Dicționare și enciclopedii](#)

Nota autorului

La cincisprezece ani l-am descoperit pe Isus.

Îmi petrecusem vacanța de vară de la sfârșitul clasei a zecea într-o tabără religioasă din nordul Californiei, o zonă cu dealuri împădurite și un cer albastru nemărginit, unde, cu suficient timp la dispoziție, meditație și blânde încurajări, ar fi imposibil să nu auzi vocea lui Dumnezeu. Între lacurile săpate de om și brazii înalți, cântam alături de prieteni, ne jucam și ne împărtășeam secrete, bucurându-ne că scăpaserăm de obligațiile de acasă și de la școală. Seara, ne strângeam în sala de adunare din centrul taberei, luminată doar de focul din cămin. Acolo am auzit o poveste fascinantă care avea să-mi schimbe viața pentru totdeauna.

Mi s-a spus că în urmă cu două mii de ani, într-o țară numită Galileea, Dumnezeu a coborât pe Pământ, sub forma unui copil neajutorat. Iar copilul a crescut și a devenit un om lipsit de păcat. Acel om a devenit Hristos, mântuitorul omenirii. Prin vorbele și faptele sale miraculoase, i-a provocat pe iudei, care credeau că sunt Poporul Ales de Dumnezeu, iar aceștia L-au răstignit pe cruce. Deși s-ar fi putut salva de la acea moarte îngrozitoare, a ales să moară. Moartea era chiar scopul venirii sale, deoarece prin sacrificiul lui ne-a eliberat de povara păcatelor noastre.

Dar povestea nu se încheie aici. Trei zile mai târziu, a înviat sub chip divin, ca oricine va crede în El și îl va accepta în inima sa să se poată bucura de viață veșnică.

Pentru un copil crescut într-o familie pestriță de musulmani nepracticanți și atei înflăcărați, aceasta era într-adevăr cea mai spectaculoasă poveste pe care o auzisem vreodată. Niciodată nu mai simțisem o legătură atât de intimă între mine și Dumnezeu. În Iran, unde mă născusem, eram musulman în aceeași măsură în care eram persan. Religia și etnia mea erau strâns legate și interdependente. La fel ca mulți alți oameni născuți într-o societate cu o tradiție religioasă, eram cât se poate de împăcat cu credința mea și nu aș fi pus-o niciodată sub semnul întrebării. Dar după ce revoluția din Iran ne-a obligat familia să fugă din țară, subiectul religiei în general și al Islamului în special a devenit tabu. Islamul devenise sinonim cu tot ceea ce pierduserăm în fața mullahilor care conduceau acum Iranul. Mama continua să se roage când nu era nimeni de față și, din când în când, mai găseam câte un Coran rătăcit în vreun dulap sau sertar. Dar în cea mai mare parte, Dumnezeu a dispărut complet din viața noastră.

Acest lucru nu mă deranja. Să nu uităm că, în America anilor '80, a fi musulman era ca și cum ai fi fost de pe Marte. Credința mea era un stigmat, fiind cel mai evident simbol al deosebirii mele, și trebuia să fie ascunsă.

Isus, pe de altă parte, era *America* însăși. Era personajul principal al dramei naționale a Americii. A-l primi în sufletul meu era pasul cel mai important pentru a mă simți cu adevărat american. Asta nu înseamnă că m-am convertit din interes. Dimpotrivă, am fost cât se poate de devotat noii mele credințe. Felul în care mi-a fost prezentat Isus avea mai puțină legătură cu rolul Său de „Mântuitor”; era mai degrabă un prieten foarte apropiat, cineva cu care aș fi putut avea o legătură profundă și personală. Pentru un adolescent care încerca să înțeleagă ceva din lumea necunoscută de care tocmai devenise conștient, aceasta era o invitație pe care n-o puteam refuza.

Imediat ce m-am întors acasă din tabără, am început să vorbesc despre Isus Hristos prietenilor și familiei, vecinilor, colegilor de clasă și chiar oamenilor pe care tocmai îi cunoscusem sau străinilor de pe stradă; unii ascultau cu bucurie, iar alții îmi întorceau spatele. Cu toate astea, ceva s-a petrecut în timpul misiunii mele de a salva sufletele oamenilor. Cu cât studiam mai bine Biblia pentru a mă înarma împotriva îndoielilor necredincioșilor, cu atât se crea o distanță mai mare între Isus, cel descris în evanghelii și cel din istorie — Isus Hristos și Isus din Nazaret. Disconfortul meu inițial s-a exacerbat în facultate, atunci când am început să studiez oficial istoria religiilor, concretizându-se în propriul meu set de îndoieli.

Regula de bază a creștinismului evanghelic, cel puțin cel cu care fusesem eu obișnuit, este că fiecare cuvânt din Biblie este inspirat de Dumnezeu și este adevărat, literal și infailibil. Revelația că această credință este demonstrabil falsă și că Biblia este încărcată cu cele mai evidente erori și contradicții — cum te-ai și aștepta de la un text compus de sute de autori pe parcursul câtorva mii de ani — m-a lăsat confuz și dezorientat spiritual. Și astfel, ca mulți alții aflați în situația mea, m-am dezis cu furie de credința mea ca de un fals costisitor pe care fusesem păcălit să-l cumpăr. Am început să reconsider credința și cultura strămoșilor mei, descoperind ca adult o familiaritate mult mai profundă și mai personală decât aș fi simțit pe vremea când eram copil; era ca și cum aș fi reluat legătura cu un prieten vechi, după mulți ani de despărțire.

Între timp, mi-am continuat studiile în domeniul religiei, întorcându-mă asupra Bibliei nu ca un credincios care nu se îndoiește, ci ca un cercetător

iscoditor. Eliberat de presupunerea că poveștile pe care le citeam erau relatări adevărate, am devenit conștient de un adevăr mult mai semnificativ; un adevăr detașat voluntar de exigențele istoriei. În mod neașteptat, cu cât aflam mai mult despre Isus ca personaj istoric, despre turbulențele epocii în care a trăit și despre abuzurile ocupației romane pe care a sfidat-o, cu atât mă simțeam mai apropiat de EL. În cele din urmă, evreul revoluționar care a sfidat conducerea celui mai puternic imperiu al lumii a devenit mult mai real pentru mine decât ființa eterică și impersonală care îmi fusese prezentată în biserică.

Astăzi, pot spune cu mâna pe inimă că cele două decenii de cercetare academică asupra originilor creștinismului m-au transformat într-un discipol mult mai devotat al lui Isus din Nazaret decât aș fi fost vreodată pentru Isus Hristos. Sper ca prin această carte să răspândesc povestea lui Isus ca personaj istoric cu aceeași ardoare cu care, la un moment dat, am răspândit povestea lui Hristos.

Există câteva lucruri de care trebuie să ținem cont înainte de a începe examinarea. Pentru fiecare argument despre Isus ca personaj istoric, oricât de bine atestat, documentat și competent ar fi, există un alt argument, cel puțin la fel de bine atestat, documentat și competent, care să i se opună. În loc să-l obosesc pe cititor cu o polemică dezvoltată pe parcursul câtorva secole, referitoare la viața și misiunea lui Isus din Nazaret, am construit o narațiune bazată pe argumentul pe care, după mai bine de douăzeci de ani de cercetare a Noului Testament și a istoriei creștinismului timpuriu, îl consider incontestabil și cel mai realist. Pentru cei interesați de această polemică, mi-am detaliat exhaustiv cercetarea și, când am avut posibilitatea, am oferit contraargumentele celor care nu sunt de acord cu interpretarea mea. Acestea se găsesc în secțiunea de Note de la sfârșitul acestei cărți.

Toate traducerile din greacă ale Noului Testament îmi aparțin (cu un oarecare ajutor din partea prietenilor mei, Liddell și Scott). În puținele cazuri în care traduc un pasaj din Noul Testament în mod direct, mă bazez pe traducerea oferită de versiunea „New Revised Standard Version” a Bibliei. Toate traducerile din ebraică și aramaică sunt oferite de dr. Ian C. Werrett, profesor asociat pe teme de studii religioase la Universitatea St. Martin.[\[1\]](#)

Pe întreg parcursul textului, toate referirile la manuscrisul-sursă Q (materialul găsit exclusiv în Evangheliile lui Matei și Luca) va fi notat sub forma aceasta: (Matei Luca), iar ordinea cărților va indica evanghelia pe

care o citez în mod direct. Cititorul va observa că mă bazez în principal pe Evanghelia după Marcu și pe materialul Q, pentru a contura povestea lui Isus. Motivul este acela că sunt cele mai vechi, și deci cele mai pertinente surse pe care le avem cu privire la viața Nazarineanului. În genere, am preferat să nu mă refer prea mult la așa-numitele Evanghelii Sinoptice. Deși aceste texte sunt esențiale pentru o mai bună înțelegere a numeroaselor curente de opinie din cadrul comunității primilor creștini cu privire la personalitatea și învățămintele lui Isus, ele oferă considerabil mai puține informații despre personalitatea sa istorică.

Deși este aproape unanim acceptat faptul că evangheliile nu au fost scrise de către cei cărora le sunt atribuite — cu posibila excepție a segmentului lui Luca din Faptele Sfinților Apostoli — voi folosi în continuare numele cu care ne-am obișnuit și pe care le recunoaștem, atunci când mă voi referi la autorii lor, pentru a facilita lectura.

În sfârșit, în concordanță cu caracterul său științific, textul de față folosește pentru datare abrevierile e.n. Sau era noastră, în loc de d.H., și, respectiv î.e.n. În loc de î.H.

Ca o ultimă mențiune, textul folosește în mod adecvat termenul „Biblia Ebraică” sau „Scriptura Ebraică” atunci când face referință la „Vechiul Testament”.

Introducere

Faptul că avem cunoștință despre existența unui bărbat pe nume Isus din Nazaret este, în sine, un miracol. Predicatorul itinerant care circula din sat în sat vestind sfârșitul lumii și grupul de adepți zdrențăroși care îl urmează peste tot erau o apariție obișnuită în epoca lui Isus — atât de obișnuită, de fapt, încât începuse să fie caricaturizată în rândurile elitei romane. Într-un fragment umoristic despre un astfel de personaj, filosoful grec Celsus își imaginează un pustnic evreu cutreierând prin Galileea și strigându-le oamenilor: „Eu sunt Dumnezeu, sau un slujitor al Lui, sau un spirit divin. Dar vin pentru că lumea e pe cale să fie distrusă. Și curând mă veți vedea venind cu puterea Cerurilor”.

Secolul I a fost o eră a apocalipsei așteptate de către evreii din Palestina, denumirea romanilor pentru aria geografică ce cuprinde astăzi Israelul/Palestina și părți importante din Iordania, Siria și Liban. Nenumărați profeți, predicatori și mântuitori rătăceau prin Țara Sfântă, vorbind despre judecata iminentă a lui Dumnezeu. Pe mulți dintre acești așa-zisi falși profeți îi cunoaștem după nume. Câțiva sunt menționați și în Noul Testament. Profetul Theudas, conform Faptelor Sfinților Apostoli, a avut patru sute de adepți înainte ca Roma să-l prindă și să-i taie capul. Un misterios individ charismatic, cunoscut doar sub numele de „Egipteanul”, a reușit să strângă o armată de discipoli în deșert, aproape toți fiind masacrați în cele din urmă de trupele romane. În anul 4 î.e.n., anul în care majoritatea istoricilor consideră că s-ar fi născut Isus din Nazaret, un cioban sărac pe nume Athronges și-a pus o diademă pe cap și s-a autoproclamat „Regele Iudeilor”; a fost omorât, împreună cu adepții lui, de o legiune romană. Alt aspirant la titlul de mesia, numit pur și simplu „Samariteanul”, a fost crucificat de către Pontius Pilat, chiar dacă nu adunase nicio armată și nu provocase Roma în niciun fel — ceea ce poate indica faptul că autoritățile, simțind exaltarea apocaliptică din aer, nu mai tolerau nici cea mai mică tendință de răzvrătire. Au mai existat Ezechia, șeful tâlharilor, Simion din Pereea, Iuda Galileanul, nepotul său Menahem, Simion fiul lui Giora și Simion fiul lui Kochba — fiecare și-a declarat ambițiile mesianice și cu toții au fost executați din ordinul Romei. Să adăugăm la lista aceasta și secta esenienilor, ai cărei membri duceau o viață ascetică pe platoul arid al Qumranului, pe malul de nord-vest al Mării Moarte; zeloții, o grupare revoluționară evreiască din secolul I, care a lansat un război sângeros

împotriva Romei; și neînfricații tâlhari-asasini pe care romanii îi numeau sicari (cuțitari) — și putem observa că energia mesianică era arhiprezentă în Palestina secolului I.

Este dificil să-l identificăm pe Isus din Nazaret cu o mișcare religioasă-politică anume, dintre cele contemporane lui. Era un om cu afirmații profund contradictorii, într-o zi predicând un mesaj pro-discriminare rasială („Eu nu sunt trimis decât la oile pierdute ale casei lui Israel” — Matei 15:24), în alta militând în favoarea universalității: („Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” — Matei 28:19); uneori invocă pacea necondiționată („Fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema” — Matei 5:9), alteori, promovând violența și conflictul („Cine n-are sabie, să-și vândă haina și să-și cumpere o sabie” — Luca 22:36).

Problema cu localizarea lui Isus ca personaj istoric este aceea că, în afara Noului Testament, nu există aproape niciun indiciu despre omul care avea să influențeze atât de substanțial cursul istoriei omenești. Cele mai vechi și mai credibile referințe nonbiblice care să vorbească despre Isus îi aparțin istoricului evreu de secol I, Flavius Iosephus^[2] (37–100 e.n.). Într-un pasaj *din Antichități iudaice*, Iosephus menționează în trecere un înalt prelat pe nume Ananus (Ana) care, după moartea guvernatorului roman Festus, îl condamnă pe nedrept pe un anume „Iacov, fratele lui Isus, cel căruia i se spune mesia”, acesta fiind executat prin lapidare pentru fapta sa. Fragmentul vorbește în continuare despre soarta lui Ana după ce în Ierusalim a fost numit un nou guvernator pe nume Albinus.

Deși aluzia este pasageră și are o nuanță de dispreț (frază „cel căruia i se spune mesia” exprimând în mod clar desconsiderația), ea este de o importanță fundamentală pentru oricine se află în căutarea lui Isus ca personaj istoric. Într-o societate în care nu existau nume de familie, un prenume comun ca Iacov necesita un atribut special — locul nașterii sau numele tatălui — pentru a-l diferenția de toți ceilalți Iacovi care trăiau la vremea aceea în Palestina (de unde și Isus *din Nazaret*). În cazul acesta, apelativul lui Iacov provenea din legătura sa fraternă cu o persoană cu care cititorii lui Iosephus să fie familiari. Pasajul demonstrează nu numai că „Isus, cel căruia i se spune mesia” este probabil să fi existat, ci și faptul că în anul 94 (când a fost scrisă *Antichități iudaice*) era deja recunoscut ca fondator al unei mișcări noi și de durată.

Acea mișcare, și nu fondatorul său, a captat atenția istoricilor din secolul II, Tacitus (decedat în anul 118 e.n.) și Plinius cel Tânăr (decedat în 113 e.n.), ambii menționându-i pe Isus din Nazaret fără să între în prea multe detalii, cu excepția arestării și execuției acestuia — o notă istorică importantă, după cum vom vedea, dar care oferă puține informații concrete despre viața lui Isus. Suntem nevoiți să ne limităm, așadar, la informațiile care pot fi culese din Noul Testament.

Prima atestare scrisă despre Isus din Nazaret provine din epistolele lui Pavel, unul dintre primii apostoli ai lui Isus, care a murit undeva în jurul anului 66 e.n. (Prima epistolă a lui Pavel, cea adresată Tesalonicenilor, poate fi datată între anii 48 e.n. și 50 e.n., la doar două decenii după moartea lui Isus.) Din păcate, Pavel demonstrează o extraordinară lipsă de interes față de persoana istorică a lui Isus. În epistolele sale sunt menționate doar trei scene din viața lui Isus: Cina cea de Taină (Corinteni 11:23–26), Crucificarea (Corinteni 2:2) și episodul cel mai important, în viziunea lui Pavel, învierea, fără de care, spune el „zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică este și credința voastră” (Corinteni 15:14). Textele lui Pavel reprezintă o ideală sursă de informații pentru cei interesați de formarea creștinismului, însă nu ne oferă prea mult ajutor în descoperirea lui Isus ca personaj istoric.

Mai rămân, așadar, evangheliile, deși intervin și aici anumite probleme. Pentru început, cu posibila excepție a Evangheliei după Luca, niciuna dintre evanghelii nu a fost scrisă de persoana căreia îi este atribuită. Acest lucru este valabil pentru majoritatea cărților din Noul Testament.

Asemenea lucrări, denumite pseudoepigrafice, atribuite unui autor, dar redactate de scribi anonimi, erau foarte des întâlnite în lumea antică și nu trebuie să fie privite ca niște falsuri. A denumi o carte după o persoană anume era o modalitate acceptată de a reflecta sistemul acesteia de credințe și a-i reprezenta concepțiile. În orice caz, evangheliile nu sunt, și nici nu și-au propus vreodată să fie, o relatare istorică a vieții lui Isus. Nu sunt rapoarte de la fața locului, privind întâmplările și spusele lui, efectuate de oameni care să-l fi cunoscut. Sunt mărturii de credință, compuse în cadrul comunităților paleocreștine, la mulți ani de la desfășurarea evenimentelor descrise. Mai simplu spus, evangheliile ne vorbesc despre Isus Hristos și nu despre Isus omul.

„Teoria celor două surse”, cea mai acceptată teorie cu privire la redactarea evangheliilor, susține că prima variantă a relatării lui Marcu a

fost scrisă cândva după anul 70 e.n., la aproape patru decenii după moartea lui Isus. Marcu a avut la dispoziție o vastă colecție de tradiții transmise prin viu grai și poate chiar și câteva scrise, răspândite de-a lungul anilor de către primii apostoli ai lui Isus. Structurând amestecul de legende și tradiții orale într-o narațiune cronologică, Marcu a creat un gen literar cu totul nou, denumit *evangelie* (din greacă, însemnând „veste bună” sau „bună vestire”). Cu toate acestea, Evanghelia după Marcu este considerată de mulți creștini ca fiind oarecum incompletă și nesatisfăcătoare. Lipsește complet perioada copilăriei, începând direct cu venirea lui Isus pe malul Iordanului pentru a fi botezat de către Ioan Botezătorul. Nu există apariții după înviere; Isus este crucificat, corpul lui este pus într-un mormânt și câteva zile mai târziu, mormântul este gol. Chiar și primii creștini simțeau nevoia de mai mult după o asemenea relatare succintă a vieții și misionariatului lui Isus, așa că a fost de datoria lui Luca și Matei, succesori ai lui Marcu, să dezvolte textul original.

La două decenii după Marcu, între anii 90 e.n. și 100 e.n., autorii evangheliilor după Luca și Matei, lucrând independent unul față de altul și folosind manuscrisul lui Marcu drept model, au dezvoltat povestea evangheliei adăugând noi elemente ale legendei, inclusiv două variante diferite și contradictorii ale nașterii și o serie de descrieri complexe ale învierii și evenimentelor de după, pentru a satisface nevoia cititorilor creștini. În paralel, Matei și Luca trebuie să se fi bazat pe o culegere timpurie și destul de distribuită de citate ale lui Isus, pe care cercetătorii au intitulat-o Q (din germanul „*Quelle*”, adică sursă). Deși nu mai există nicio copie fizică a acestui document, îi putem deduce conținutul corelând versetele pe care Matei și Luca le au în comun, dar care lipsesc din textul lui Marcu.

Împreună, aceste trei evanghelii — Marcu, Matei și Luca — sunt cunoscute ca Evangheliile Sinoptice (din greacă, însemnând „privite împreună”) deoarece în linii mari prezintă o relatare comună și cronologică a vieții și misionariatului lui Isus, care se contrazice destul de puternic cu a patra evanghelie, cea după Ioan, care cel mai probabil a fost scrisă la începutul secolului al II-lea, undeva în primele două decenii.

Acestea patru formează evangheliile canonice. Dar ele nu sunt singurele evanghelii. În zilele noastre, avem acces la o bibliotecă întreagă de scripturi necanonice, majoritatea scrise în secolele al II-lea și al III-lea, care oferă o perspectivă mult diferită asupra vieții lui Isus din Nazaret. Printre acestea se

numără Evanghelia după Toma, Evanghelia după Filip, Cartea secretă a lui Ioan, Evanghelia după Maria Magdalena și o serie de alte scrieri gnostice descoperite în anul 1945 în nordul Egiptului, în apropiere de orașul Nag Hammadi. Deși au fost excluse din ceea ce avea să devină în cele din urmă Noul Testament, aceste cărți sunt foarte semnificative pentru a demonstra profundele diferențe de opinie despre cine a fost Isus și mesajul pe care încerca să-l transmită, chiar și în rândul celor care susțineau că l-au cunoscut, că i-au ascultat cuvintele și că s-au rugat alături de el.

În definitiv, nu există decât două adevăruri istorice incontestabile despre Isus din Nazaret: primul este acela că Isus a fost un evreu care a condus o mișcare evreiască populară în Palestina la începutul secolului I, iar al doilea este că pentru acest motiv a fost crucificat de către romani. Aceste două informații nu sunt suficiente pentru a contura portretul unui om care a trăit acum două milenii. Combinate, însă, cu restul informațiilor pe care le avem despre epoca respectivă — care, mulțumită romanilor, nu sunt puține — aceste date ne ajută să ne formăm o imagine mult mai reală despre Isus decât cea descrisă în evanghelii. Dar ce-i drept, acel Isus care reiese din acest exercițiu istoric — un revoluționar zelos prins, alături de atâția alți evrei ai epocii, în mijlocul tulburărilor politico-religioase care frământau Palestina secolului I — are puține în comun cu imaginea păstorului blajin cultivată de comunitatea creștină a vremii.

Să avem în vedere că execuția prin crucificare era o pedeapsă aplicată aproape exclusiv pentru rebeliune. Tăblița pe care romanii au pus-o deasupra capului lui Isus în timp ce acesta se zbătea între viață și moarte — „Isus Nazarineanul, Regele Iudeilor” — se numea *titulus* și, în ciuda percepției colective, nu intenționa să fie sarcastică. Fiecare criminal ridicat pe cruce primea o tăbliță pe care scria infracțiunea pentru care era executat. Infracțiunea săvârșită de Isus, în ochii romanilor, era dorința de a prelua puterea monarhică (ceea ce era echivalent cu trădarea), aceeași infracțiune pentru care fuseseră executați toți ceilalți mesianici aspiranți ai vremii. Iar Isus nu a murit singur. Evangheliile susțin că, de o parte și de alta a lui, se aflau alți condamnați, numiți în limba greacă *lestai*, un cuvânt tradus în limba engleză prin „hoț”, dar care în realitate înseamnă „bandit, tâlhar” și era denumirea cea mai comună pe care o foloseau romanii pentru rebeli și insurgenți.

Trei rebeli pe un deal înțesat de cruci, de fiecare atârând corpul schingiuit și sângerând al câte unui om care a îndrăznit să sfideze

autoritatea Romei. Această imagine în sine ar trebui să pună sub semnul întrebării reprezentarea propusă de evanghelii a unui Isus care pledează pentru pacea necondiționată, aproape izolat de mișcările sociale contemporane lui. Ideea că liderul unei mișcări revoluționare mesianice care milita în numele unei „Împărății a Cerurilor” — un termen pe care atât evreii, cât și ne-evreii l-ar fi interpretat ca pe o revoltă împotriva Romei — ar fi putut rămâne neimplicat în fervoarea revoluționară care cuprinsese întreaga comunitate evreiască din Iudeea este pur și simplu absurdă.

Dar de ce s-ar fi străduit autorii evangheliilor să tempereze natura revoluționară a mesajelor și a caracterului lui Isus? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie mai întâi să admitem că aproape toate poveștile de tip evanghelic despre viața și misiunea lui Isus din Nazaret au fost scrise *după* răscoala evreilor împotriva Romei din anul 66 e.n.

În acel an, o grupare rebelă de evrei, mânăta de un puternic zel religios, a fost în stare să-i răzvrătească și pe ceilalți evrei împotriva Imperiului, reușind în mod miraculos să elibereze Țara Sfântă de sub ocupația romană. Timp de patru ani, Ierusalimul s-a aflat din nou sub control evreiesc. Apoi, în 70 e.n., romanii s-au întors. După un asediu de scurtă durată asupra Ierusalimului, soldații au reușit să spargă zidurile orașului și să dezlănțuie urgia asupra locuitorilor. Au măcelărit pe oricine le-a ieșit în cale, iar cadavrele le-au depozitat în grămezi înalte pe Muntele Templului. Pe străzile pietruite curgeau râuri de sânge. După încheierea masacrului, soldații au incendiat Templul. Focul s-a răspândit mai departe de Muntele Templului, înghițind câmpiile Ierusalimului, fermele și livezile de măslini. Totul a ars. Iosephus notează că efectele au fost atât de devastatoare, încât nu mai rămăsese nicio dovadă că orașul fusese la un moment dat locuit. Zeci de mii de evrei au fost omorâți, iar restul au fost scoși din oraș în lanțuri.

Trauma spirituală suferită de evrei în urma acestui eveniment catastrofal este greu de imaginat. Exilați de pe pământul promis de către Dumnezeu, obligați să trăiască precum proscrisii printre păgânii Imperiului Roman, rabinii din secolul al II-lea au început în timp să separe iudaismul de radicalul naționalism mesianic care stătuse la baza războiului cu Roma. Tora a înlocuit Templul în cadrul vieții evreiești și astfel a început să se contureze iudaismul rabinic.

De partea cealaltă, creștinii au simțit nevoia să se dezică de zelul revoluționar care a dus la prăbușirea Ierusalimului, nu numai pentru că

permitea bisericii să se distanțeze de furia răzbunătoare a Romei, ci și pentru că, odată ce religia iudaică devenise proscrisă, tot evangheliismul bisericii se îndrepta acum către romani. Astfel a început un lung proces de transformare a lui Isus dintr-un revoluționar evreu naționalist într-un pașnic lider spiritual, fără niciun interes față de orânduirile pământene. Acesta era un Isus pe care romanii îl puteau accepta, ceea ce vor și face în cele din urmă, trei sute de ani mai târziu, când împăratul roman Flavius Teodosius (d. 395 e.n.) a decretat mișcarea predicatorului evreu călător ca religie oficial recunoscută, dând practic naștere creștinismului ortodox.

Această carte este o încercare de a-l redescoperi, atât cât este posibil, pe Isus ca personaj istoric, Isus, cel *de dinaintea* creștinismului: revoluționarul evreu implicat în tumultul politic, care a străbătut provincia Galileea în urmă cu două mii de ani, pentru a strânge adepți în cadrul unei mișcări ce avea ca scop întemeierea „Împărăției Cerurilor”, dar a cărui misiune a eșuat după ce, în urma unei intrări provocatoare în Ierusalim și a unui atac îndrăzneț asupra Templului, a fost arestat și executat de către romani pentru instigare la revoltă. De asemenea, cartea de față analizează felul în care discipolii săi au reinterpretat nu numai misiunea și identitatea lui Isus, ci însăși natura și definiția mântuitorului iudaic în urma eșecului acestuia de a instaura domnia lui Dumnezeu pe Pământ.

Mulți erudiți consideră că un asemenea efort este inutil, Isus ca personaj istoric fiind irevocabil pierdut și orice informație în plus imposibil de recuperat. Zilele „căutării lui Isus ca personaj istoric”, când cercetătorii declarau încrezători că știința modernă și documentarea asiduă ne vor ajuta să descoperim adevărata lui identitate, au apus de mult. În concepția acestor cercetători, *adevăratul* Isus nu mai contează și n-ar trebui să ne concentrăm decât asupra singurului Isus accesibil nouă: Isus Hristos.

Într-adevăr, a scrie o biografie a lui Isus din Nazaret nu este totuna cu a scrie o biografie a lui Napoleon Bonaparte. Seamănă mai degrabă cu un puzzle uriaș din care nu există decât câteva piese; pentru a completa restul, trebuie să te bazezi pe anumite informații cu privire la felul în care ar trebui să arate imaginea completă. Marelui teolog creștin Rudolf Bultmann îi plăcea să spună că, în definitiv, adevărata căutare a lui Isus este un demers interior. Cercetătorii au tendința de a-l vedea pe Isus așa cum vor ei. Adesea se văd pe ei înșiși — propria lor reflexie — în imaginea lui Isus pe care au construit-o.

Și totuși, acele informații pe care ne bazăm ar putea fi suficiente pentru a ne pune propriile presupuneri despre Isus din Nazaret sub semnul întrebării. Trecând evangheliile prin filtrul analizei istorice, putem elibera scripturile de înfloriturile teologice și literare, formând astfel o imagine mult mai plauzibilă a omului care a fost Isus. Dacă ne propunem să-l plasăm pe Isus în cadrul contextului politic, social și religios al epocii în care a trăit — o epocă marcată de focul mornit al unei revolte împotriva Romei care va transforma pentru totdeauna credința și ritul iudaic —, atunci am putea spune că biografia lui se scrie singură.

Isus, așa cum îl vom descoperi în urma acestui proces, s-ar putea să fie diferit de așteptările noastre; și în mod clar nu va fi acel Isus pe care l-ar recunoaște majoritatea creștinilor moderni. Dar, în definitiv, este singurul Isus accesibil din punct de vedere istoric.

Orice altceva este o chestiune de credință.

Tabel cronologic

164 î.e.n.	Revolta Macabeilor
140 î.e.n.	Fondarea Dinastiei Haijmonilor
63 î.e.n.	Pompei cel Mare Pompeius Magnus cucerește Ierusalimul
37 î.e.n.	Irod cel Mare este încoronat ca Rege al Iudeilor
4 î.e.n.	Moare Irod cel Mare
4 î.e.n.	Revolta lui Iuda Galileanul
4 î.e.n. - 6 e.n.	Se naște Isus din Nazaret
6 e.n.	Iudeea devine oficial provincie romană
10 e.n.	Sepphoris devine prima cetate de scaun a lui Irod Antipa
18 e.n.	Iosif Calafia este desemnat Mare Arhiepiscop
20 e.n.	Tiberias devine a doua cetate de scaun a lui Irod Antipa
26 e.n.	Porcius Pilat devine guvernator (prefect) al Ierusalimului
26-28 e.n.	Începe misionariatul lui Ioan Botezătorul
29-30 e.n.	Începe misionariatul lui Isus din Nazaret
30-33 e.n.	Moartea lui Isus din Nazaret
36 e.n.	Revolta Samaritanului
37 e.n.	Convertirea lui Saul din Tars (Pavel)
44 e.n.	Revolta lui Theudas
46 e.n.	Revolta lui Iacov și Simon, fiii lui Iuda Galileanul
48 e.n.	Pavel scrie prima epistolă către Tesaloniceni
56 e.n.	Asasinarea Marei Arhiepiscop Iosif

Pavel scrie prima epistolă către Romani

Revolta egiptenilor

Moartea lui Iacov, fratele lui Isus

Moartea lui Pavel și a Apostolului Petru la Roma.

Marea Revoltă a Evreilor

Distrugerea Templului din Ierusalim

Este scrisă Evanghelia după Marcu
Romanii cuceresc Masada
Este scrisă epistola lui Iacov
Sunt scrise Evangheliile după Matei și Luca
Iosephus scrie *Antichități iudaice*
Este scrisă Evanghelia după Ioan
Răscoala lui Simon, fiul lui Kochba
Sunt compuse lucrările *Pseudo-Clementine*
Împăratul Constantin emite edictul de la
Milano
Conciliul de la Niceea
Conciliul de la Hippo Regius

I

Trezește-te, trezește-te!

Îmbracă-te în podoaba ta, Sioane!

Pune-ți hainele de sărbătoare, Ierusalime, cetate sfântă!

Căci nu va mai intra în tine niciun om netăiat împrejur sau necurat.

*Scutură-ți țărâna de pe tine, scoală-te și șezi în capul oaselor,
Ierusalime!*

Dezleagă-ți legăturile de la gât, fiică, roabă a Sionului!

Isaia 52:1–2

Prolog Un altfel de sacrificiu

Războiul cu Roma nu a început prin ciocnirea de săbii, ci cu o lovitură de pumnal scos de sub haina unui asasin.

Sezonul festivalurilor, la Ierusalim, este o perioadă în care evreii răspândiți pe tot cuprinsul bazinului mediteraneean se adună în orașul sfânt pentru a aduce ofrande frumos mirositoare lui Dumnezeu. În vechiul cult evreiesc, există o serie de sărbători și ritualuri ce nu pot fi îndeplinite decât în interiorul Templului din Ierusalim, în prezența marelui preot, care în timpul zilelor sacre cele mai importante — cum ar fi Paștele, Rusaliile, Sucot, festivalul secerișului — își oprește sume importante de bani pe lângă comisionul sănătos, numit *tithe*, pe care-l percepe pentru osteneala sa. Și ce mai osteneală! În asemenea zile, populația orașului poate ajunge la peste un milion de oameni. Sunt mobilizați toți portăreii și preoții de rang inferior pentru a strecura mulțimea de pelerini prin Porțile Hulda ale zidului sudic al Templului și a-i mâna, prin galeriile întunecate și cavernoase de sub piața Templului, până la rândul dublu de scări care duce spre piața publică și târgul cunoscute drept Curtea Neamurilor.

Templul din Ierusalim este o construcție de formă dreptunghiulară, măsurând aproximativ cinci sute de metri lungime pe o lățime de trei sute, ridicată pe Muntele Mona, în extremitatea estică a orașului.

Zidurile sale exterioare sunt brăzdate de porticuri acoperite, ale căror acoperișuri de lespezi sunt susținute pe rânduri de coloane din marmură albă strălucitoare, ca să protejeze mulțimea de soarele nemilos. Pe flancul sudic al Templului se află galeria cea mai mare și mai bogat ornată — Galeria Regală —, o sală de adunare asemănătoare cu o bazilică, înaltă de două etaje și construită, conform obiceiului, în stil roman. Acesta este sediul administrativ al Sanhedrinului, tribunalul suprem și cea mai înaltă autoritate religioasă a statului evreu. Este, de asemenea, locul în care se adună numeroși comercianți și speculanți valutari soioși, pentru a aborda pe oricine urcă scările subterane către piața luminată de soare.

Speculanții joacă un rol vital în Templu. Contra unui comision, vor primi orice monedă străină și o vor schimba în shekelul evreiesc, singura monedă recunoscută în Templu de către autorități. Speculanții sunt și cei care percep taxa de o jumătate de shekel pe care toți bărbații trebuie să o plătească la intrare pentru a menține fastul și spectacolul prezent peste tot în jur: munții de tămâie aprinsă și jertfele continue, libațiile cu vin și ofrandele din fructe,

corul de leviți care cântă psalmi fără încetare, acompaniați de orchestra de lire și chimvale. Cineva trebuie să plătească pentru toate aceste necesități. Cineva trebuie să suporte costul jertfelor arse care îl mulțumesc atât de mult pe Dumnezeu.

Cu noua monedă în mână, suntem acum liberi să cercetăm cuștile aliniate de-a lungul zidurilor de unde se pot cumpăra jertfele: un porumbel, o oaie — depinde doar de adâncimea pungii sau de gravitatea păcatului. Dacă acesta depășește bugetul, nu trebuie să disperați. Speculanții vor fi mai mult decât încântați să ofere creditul necesar pentru a mări jertfa. Există un cod de legi foarte strict privind animalele care pot fi cumpărate pentru o asemenea ocazie. Ele trebuie să fie fără cusur. Trebuie să fie domestice și nu sălbătice. În același timp, nu pot fi animale de povară. Fie că sunt boi, tauri, berbeci sau oi, trebuie să fi fost crescute special pentru asta. Nu sunt ieftine. De ce să fie? Jertfirea lor este principalul scop al Templului. Este însuși motivul pentru care Templul există. Cântecul, rugăciunile, predicile — toate obiceiurile care au luat naștere aici sunt subordonate acestui ritual esențial. Libația cu sânge nu numai că spală păcatele, dar și curăță pământul, îl hrănește, reînnoindu-l și vitalizându-l, protejându-ne pe toți de secetă, foamete sau alte catastrofe. Ciclul vieții și al morții, pe care Dumnezeu l-a hotărât în omnisciența Sa, depinde într-un tot de sacrificiul nostru. Iar pentru asta, nicio sumă nu este prea mare.

Așa că, procurați-vă o jertfă cât mai bună și transmiteți-o mai departe unuia dintre numeroșii preoți în robe albe care se plimbă prin piața Templului. Ei sunt descendenții lui Aaron, fratele lui Moise, și sunt însărcinați cu organizarea ritualurilor zilnice: arderea tămâii, aprinderea lămpilor, sunatul goarnelor și, bineînțeles, sacrificarea ofrandelor. Preoția este o funcție ereditară, însă Templul nu duce lipsă de preoți, mai ales în timpul sezonului sărbătorilor, când aceștia sosesc în număr mare și de la mari distanțe pentru a asista la festivități. Se înghesuie în Templu în ture de douăzeci și patru de ore, pentru a se asigura că flăcările sacrificiilor ard zi și noapte.

Templul este construit sub forma unor curți concentrice și etajate, cu cât mai sus, cu atât mai înguste și mai restrictive. Curtea aflată cea mai în afară, numită Curtea Neamurilor *hel*, de unde îți poți cumpăra sacrificiul, este o piață întinsă, deschisă oricui, indiferent de rasă ori religie. Dacă ești evreu și nu suferi de o boală fizică (accesul leproșilor sau al paralticilor este interzis), și ai fost deja purificat printr-o baie rituală, îl poți urma pe preotul

care ți-a luat în primire jertfa și, trecând de un grilaj de piatră, poți intra în următoarea curte, Curtea Femeilor *ezrat nașim* (o inscripție de pe zid îi avertizează pe ceilalți să nu se aventureze mai departe de curtea exterioară, sau vor fi pedepsiți cu moartea). Aici se află lemnele și uleiurile pentru jertfe. De asemenea, este punctul dincolo de care femeilor evreice le este interzis să avanseze în Templu. Bărbații evrei pot continua traseul urcând pe niște scări semicirculare și trecând pe sub Poarta Nicanor, în Curtea Evreilor *ezrat Israel*.

Acesta este locul în care vei fi cel mai aproape de Dumnezeu. Duhoarea carnagiului este imposibil de ignorat. Intră în piele și în păr ca o povară otrăvitoare de care vei scăpa cu greu. Preoții ard tămâie pentru a alunga duhoarea și boala, dar amestecul de mirt, scorțișoară, șofran și tămâie nu poate masca mirosul pestilențial al măcelului. Cu toate astea, e important să rămâi acolo și să îți vezi ofranda sacrificată în cealaltă curte — cea a Preoților *ezrat cohanim*. Intrarea în acest spațiu le este permisă doar preoților și oficialilor Templului, deoarece aici se află altarul Templului: un pedestal cu patru picioare din lemn și bronz, lung de doi metri și jumătate și la fel de lat, care emană nori negri și groși de fum.

Preotul duce jertfa într-un colț și o spală într-un bazin, după care, rostind o rugăciune scurtă, taie gâtul animalului. Un asistent colectează sângele într-un vas pentru a stropi cele patru colțuri ale altarului, în timp ce preotul eviscerează și dezmembrează cadavrul. Pielea animalului îi va rămâne lui; va scoate un preț bun în piață. Măruntaiele și zgârciurile sunt scoase și urcate pe o rampă până la altar, unde sunt așezate direct pe focul etern. Carnea animalului se îndepărtează cu grijă și e pusă deoparte, pentru festinul preoților de după ceremonie.

Întreaga liturghie se desfășoară în fața celei mai tainice curți din interiorul Templului — Sfânta Sfintelor; un sanctuar placat cu aur, amplasat în inima complexului Templului. Sanctuarul este cel mai înalt punct din Ierusalim. Ușile lui sunt acoperite cu tapițerii mov și stacojii, pe care este brodată roata zodiacului și panorama raiului. Aici se află întreaga glorie a Domnului, în formă fizică. Este punctul de întâlnire dintre tărâmul pământean și cel ceresc; centrul creației. Chivotul Legilor, conținând cele Zece Porunci, s-a aflat la un moment dat aici, dar s-a pierdut cu mult timp în urmă. Acum, Sanctuarul e gol. Este un spațiu vast care funcționează ca o cale de acces pentru prezența divină, canalizându-i spiritul din Cer și răspândindu-i în valuri concentrice prin toate încăperile Templului, prin

Curtea Preoților și Curtea Evreilor, Curtea Femeilor și Curtea Neamurilor, apoi mai departe, traversând zidurile cu pridvor și coborând pe străzile Ierusalimului, pentru a se răspândi în restul Iudeei, până la Samaria, Idumeea, Perea și Galileea și mai departe, prin Imperiul Roman și către restul lumii, către toți oamenii și toate națiile — evrei și ne-evrei. Puterea Lui Dumnezeu, spiritul Creației, avea o singură origine: Sfânta Sfintelor, sanctuarul din interiorul Templului de la Ierusalim, orașul sacru.

Intrarea în Sanctuar nu-i e permisă decât arhiereului, care în anul 56 e.n. Este un tânăr pe nume Ionatan, fiul lui Ana. Asemenea multora dintre precursorii săi, Ionatan și-a cumpărat postul direct de la Roma, fără îndoială costându-l o mică avere. Funcția de arhiereu este una foarte profitabilă, rezervată doar câtorva familii nobiliare care își transmit postul de-a lungul generațiilor ca pe o moștenire (preoții de rang inferior provin de obicei din familii mai modeste).

Rolul Templului în societatea iudaică nu poate fi subestimat. Templul servește drept calendar și ceas pentru evrei; ritualurile lui marchează ciclurile anului și toți locuitorii Ierusalimului își ordonează activitățile zilnice în funcție de el. Este centrul comerțului pentru întreaga Iudee, și este principala instituție financiară și cea mai mare bancă. Templul este în egală măsură casa Dumnezeului evreilor, cât și a aspirațiilor lor naționaliste. Înăuntrul său, pe lângă scrierile sacre și legile cultului evreiesc, se află și arhiva documentelor legale, a însemnărilor istorice și a arborilor genealogici ai statului evreu.

Spre deosebire de vecinii păgâni, evreii nu au o multitudine de temple împrăștiate prin țară. Nu există decât un singur centru de cult, o singură sursă a prezenței divine, un singur loc în care un evreu poate să comunice cu Dumnezeu său. Iudeea este, în cel mai strict sens al cuvântului, un templu-stat. Termenul de „teocrație” a fost creat tocmai pentru a descrie Ierusalimul. „Unii oameni le-au încredințat întreaga putere politică monarhilor”, scria istoricul evreu Flavius Iosephus în a doua jumătate a secolului I, „alții, oligarhilor, iar alții, maselor demokratia. Legiuitorul nostru Dumnezeu, însă, nu a fost atras de niciuna dintre aceste forme de guvernământ, alcătuindu-și constituția sub o formă ce poate fi numită — dacă-mi permiteți o expresie forțată — «teocrație» *theokratia*, care plasa toată autoritatea și suzeranitatea în mâinile Domnului.”

Imaginați-vă Templul ca pe un stat feudal, angajând mii de preoți, cântăreți, gardieni, servitori, deținând în același timp întinderi vaste de

pământ fertil, muncit de către sclavii templului pentru beneficiul arhierelui. Să adăugăm profitul obținut din taxa Templului și fluxul continuu de ofrande și cadouri din partea vizitatorilor și a pelerinilor — ca să nu mai vorbim de sumele uriașe care trec prin mâinile comercianților și speculanților, din care Templul își oprește o parte — și înțelegem mai bine de ce atât de mulți evrei privesc nobilimea preotească și mai ales pe arhieriu ca pe o bandă de avari „ahtiați după lux”, ca să-l cităm pe Iosephus.

Să ni-l imaginăm pe arhieriu Ionatan stând în dreptul altarului, cu tămâie arzând mocnit în palmele sale, și e ușor să ne dăm seama de unde provine animozitatea față de el. Până și hainele sale preotești, moștenite de la predecesorii săi bogați, stau dovadă pentru opulența arhierelui. Roba lungă, fără mâneci, vopsită violet (culoarea regilor) și ornată cu ciucuri drăgălași și clopoței de aur cusuți la tiv; pieptarul robust, bătut cu douăsprezece pietre prețioase, câte una pentru fiecare trib al Israelului; turbanul imaculat care stă pe capul lui ca o coroană, acoperit în partea din față de o placă de aur pe care e gravat numele imposibil de pronunțat al lui Dumnezeu; *urim*-ul și *thummim*-ul, un fel de zaruri sacre făcute din lemn și os pe care arhieriu le cară la piept într-un săculeț și prin care le relevă celorlalți voia Domnului. Scopul acestor simboluri ostentative este să reprezinte legătura exclusivă dintre arhieriu și Dumnezeu. Ele sunt cele care îl fac special și îl diferențiază de orice alt evreu din lume.

Acesta este motivul pentru care arhieriu este singurul care poate intra în Sanctuar — și asta într-o singură zi pe an, Yom Kippur, Ziua Ispășirii, când toate păcatele Israelului sunt spălate. În ziua aceasta, arhieriu intră în contact cu Dumnezeu pentru întreaga națiune. Dacă el este demn de binecuvântarea Domnului, păcatele Israelului vor fi iertate. În caz contrar, va fi lovit de furia lui Dumnezeu, iar corpul său va fi tras afară de frânghia pe care o are legată în jurul brâului, fără ca nimeni altcineva să pângărească Sanctuarul.

Bineînțeles, arhieriu va muri într-adevăr în această zi, însă nu trăsnet de Dumnezeu, din câte se pare.

După ce efectuează binecuvântarea și se cântă *shema* până la capăt, („Îndură-te de Israel, o, Doamne...”), arhieriu Ionatan se îndepărtează de altar și coboară rampa spre curțile exterioare ale Templului. În clipa în care ajunge în Curtea Neamurilor, este asaltat de mulțimea exaltată a credincioșilor. Gărzile Templului formează o barieră de puritate în jurul lui,

protejându-i de mâinile contaminate ale masei de oameni. Cu toate astea, asasinul îl detectează cu ușurință. Nici măcar nu este nevoie să se orienteze după strălucirea nestematelor încastrate în hainele sale. Trebuie doar să urmeze zdrăgănitul clopoțelilor care atârnă de tivul robei. Melodia lor atipică este semnul cel mai clar că arhiereul se apropie.

Asasinul își face loc prin mulțime, ajungând destul de aproape de Ionatan pentru a întinde spre el o mână invizibilă și a-i apuca hainele sacre. Reușește să-l tragă dintre gărzile Templului și să-l ținuiască locului pentru o clipă, destul cât să scoată un pumnal cu lamă scurtă și să-i spintece gâtul. Un altfel de sacrificiu.

Înainte ca sângele arhiereului să se scurgă pe podeaua Templului, înainte ca gărzile să reacționeze la ritmul fracturat al mersului său, înainte ca oricine din curte să-și dea seama ce s-a întâmplat, asasinul se pierde în mulțime.

Nu ar fi de mirare, dacă tocmai el ar fi primul care strigă: „Crimă!”

Capitolul 1 O gaură într-un colț

Cine l-a ucis pe Ionatan, fiul lui Ana în timp ce cobora de pe Muntele Templului în anul 56 e.n.? Fără îndoială, erau destui în Ierusalim care și-ar fi dorit să-l ucidă pe clericul avar, și poate și mai mulți cei cărora le-ar fi plăcut să stârpească tagma preoțească în întregime. Ceea ce nu trebuie să uităm, atunci când vorbim despre Palestina secolului I e.n., este că acest teritoriu — acest teritoriu venerat, din care spiritul Domnului se împrăștia în restul lumii — se afla sub ocupație străină. Legiuni romane campau peste tot în Iudeea. Aproape șase sute de soldați romani locuiau chiar pe Muntele Templului, între zidurile înalte de piatră ale Cetății Antonia, care întărea colțul de nord-vest al zidului Templului. Centurionul impur care se plimbă prin Curtea Neamurilor cu mantia sa roșie și platoșa lustruită, ținând o mână proptită pe mânerul sabiei, amintea fără subtilitate despre cine stăpânea, de fapt, lăcașul sacru.

Dominația romană a Ierusalimului a început în anul 63 î.e.n., când Pompei cel Mare, strategul Romei, a mărsăluit în oraș împreună cu legiunile sale și a asediat Templul. Când acest lucru s-a întâmplat, Ierusalimul trecuse de mult de zenitul său economic și cultural. Așezământul canaanit pe care Regele David l-a reintrodus în regatul lui, orașul pe care i l-a lăsat moștenire lui Solomon, fiul său îndărătnic, cel ce a construit primul Templu închinat lui Dumnezeu — prădat și distrus de babilonieni în anul 586 î.e.n. — orașul care a servit drept capitală politică, religioasă și economică a statului evreu timp de o mie de ani, era cunoscut, în momentul venirii lui Pompei, mai puțin pentru frumusețea și grandoarea sa și mai degrabă pentru fervoarea religioasă a populației sale greu de stăpânit.

Ierusalimul, situat pe platoul sudic al munților sălbatici ai Iudeei, între cele două vârfuri, cel al Muntelui Scopus și cel al Muntelui Măslinilor, mărginit la est de valea râului Chedron și la sud de valea abruptă și neprimitoare a Gehennei, găzduia, la momentul invaziei romane, aproape o sută de mii de locuitori. Pentru romani, era un punct lipsit de importanță pe harta imperială; un oraș pe care marele orator Cicero îl disprețuia, numindu-l „o gaură într-un colț”. Dar, pentru evrei, acesta era centrul universului și axa lumii. Nu exista oraș mai unic, mai sfânt și mai venerabil decât Ierusalimul. Podgoriile violet ale căror vii răsucite se întind pe câmpiile plate, câmpurile cultivate cu grijă și livezile înverzite, pline de curmali, ferigi și măslini, iazurile verzi în care papirusul plutește leneș de-a lungul

râului Iordan — evreii nu numai că iubeau și cunoșteau fiecare colț al acestui pământ sacru, ci și-l atribuiseră în întregime. Absolut totul, de la stânele din Galileea la dealurile joase din Samaria și ținuturile îndepărtate ale Idumeei, unde Biblia spune că au existat odată orașele blestemate Sodoma și Gomora, le-a fost oferit evreilor de către Dumnezeu, chiar dacă acum evreii nu mai stăpâneau nimic, nici măcar Ierusalimul, unde adevăratul Dumnezeu era divinizat. Orașul pe care Domnul îl răsfățase cu glorie și splendoare, plasându-l, după cum spune profetul Iezechiel (5:5) în „centrul neamurilor” — tronul etern al Împărăției lui Dumnezeu pe Pământ — era, la începutul secolului I e.n., o provincie minoră și, în plus, cu probleme, în colțul îndepărtat al Imperiului Roman.

Nu era prima oară când Ierusalimul se afla sub ocupație. În ciuda statutului special pe care îl avea în inimile evreilor, adevărul este că Ierusalimul nu era altceva decât un capriciu pentru nenumărații regi și împărați care au prădat și jefuit pe rând orașul sfânt în timp ce își urmau ambiții mult mai grandioase. În anul 586 î.e.n., babilonienii — stăpânii Mesopotamiei — au descins în Iudeea, distrugând Ierusalimul și Templul lui până în temelii. Babilonienii au fost cucerți de perși, care le-au permis evreilor să se întoarcă în orașul lor și să-și reconstruiască templul, nu pentru că i-ar fi admirat pe evrei sau le-ar fi respectat religia, ci pentru că, în ochii lor, Ierusalimul era un petic nesemnificativ de pământ în cadrul unui imperiu care cuprindea toată Asia Centrală (deși profetul Isaia îi va mulțumi regelui persan Cyrus și îl va numi mesia).

Imperiul Persan și, automat, Ierusalimul, au fost cucerite de armatele lui Alexandru cel Mare — și, astfel, locuitorii Ierusalimului vor intra în contact cu idealurile și cultura elenistică, aduse de către descendenții lui Alexandru.

În 323 î.e.n., odată cu moartea prematură a lui Alexandru, Ierusalimul i-a fost oferit ca pradă de război dinastiei Ptolemeilor, care, pentru o scurtă perioadă, îl vor conduce din îndepărtatul Egipt. În 198 î.e.n., orașul a fost smuls de sub controlul Ptolemeilor de către regele seleucid Antioh [*Antiochos*] cel Mare, al cărui fiu, Antioh Epifanes, se considera întruchiparea lui Dumnezeu pe Pământ și se străduia să încheie o dată pentru totdeauna divinizarea zeității evreiești din Ierusalim. Evreii, însă, au răspuns acestei blasfemii, lansând un adevărat război de gherilă, condus de fiii lui Matatia Hasmoneul — Macabeii — care au eliberat orașul sfânt din mâinile seleucizilor în 164 î.e.n., reușind pentru prima dată în patru sute de ani să restaureze hegemonia iudaică asupra Iudeei.

În secolul care a urmat, Hașmoneii au guvernat pământul lui Dumnezeu cu o mână de fier. Erau regi și clerici în același timp, fiecare suveran purtând atât titlul de Rege al Iudeilor, cât și pe cel de Arhiereu al Templului. Însă atunci când războiul civil a izbucnit între frații Hircan *Hyrkanos* și Aristobul *Aristobulos* pentru controlul tronului, ambii frați au făcut greșeala să ceară ajutorul Romei. Pompei a văzut în apelul lor disperat o ocazie perfectă să cucerească el însuși Ierusalimul, încheind astfel scurta perioadă de guvernare evreiască a orașului sfânt. În 63 î.e.n., Iudeea devine protectorat roman, iar evreii ajung din nou un popor supus.

Autoritatea romană, venind după un secol de independență, nu a fost bine primită de către evrei. Dinastia Hașmoneilor fusese desființată, dar Pompei i-a permis lui Hircan să-și mențină poziția de arhiereu. Acest lucru i-a nemulțumit pe susținătorii lui Aristobul, care au lansat o serie de revolte pe care romanii le-au înăbușit cu bestialitatea lor specifică — arzând orașe, masacrând rebelii și înrobind populația. Între timp, prăpastia dintre locuitorii flămânzi și îngropați în datorii din zona rurală și clasa provincială înstărită care conducea Ierusalimul a crescut și mai mult. Asocierea cu aristocrațiile locale ale fiecărui teritoriu ocupat era o politică obișnuită a Imperiului Roman, făcându-le să devină dependente de puterea și averea oferită de uzurpatori. Aliniindu-și interesele cu cele ale clasei conducătoare, Roma se asigura că liderii locali vor susține în continuare sistemul imperial. Bineînțeles, în Ierusalim această clasă era reprezentată în general de preoțime, mai exact de cele câteva familii de preoți care întrețineau cultul Templului și care, ca rezultat, fuseseră însărcinate de Roma să colecteze taxele și dările și să mențină ordinea în rândul populației tot mai agitate — datorii pentru care erau recompensate regește.

Fluiditatea dintre puterea politică și cea religioasă, existentă în Ierusalim, a determinat Roma să acorde mai multă atenție cultului evreiesc și mai ales arhiereului. Ca autoritate supremă a Sanhedrinului și „lider al națiunii”, arhiereul era o figură de renume atât politic, cât și religios, având drept de decizie în toate problemele religioase, exercitând voința Domnului și putând chiar să facă arestări, deși doar în vecinătatea Templului. Dacă romanii voiau să-i controleze pe evrei, trebuiau să controleze Templul. Iar dacă voiau să controleze Templul, trebuiau să-l controleze pe arhiereu, motiv pentru care, la scurt timp după ce a preluat controlul Iudeii, Roma și-a asumat singură autoritatea de a numi și mazili (direct sau indirect) arhiereul, transformându-l practic într-un funcționar roman. Mai mult decât

atât, Roma a preluat custodia sacrelor veșminte preoțești, predându-le doar cu ocazia festivităților și sărbătorilor sfinte, și apoi confiscându-le imediat după încheierea ceremoniei.

Cu toate acestea, evreii se aflau într-o poziție mai avantajoasă decât alte popoare supuse romanilor. Romanii, în mare parte, tolerau cultul iudaic și permiteau desfășurarea ritualurilor și jertfirilor, fără să intervină. Evreilor nici nu li se impunea să-l venereze pe împăratul roman, spre deosebire de alte comunități religioase aflate sub stăpânire romană. Singura pretenție a Romei fusese sacrificarea de două ori pe zi a unui taur și a doi miei în cinstea împăratului și a sănătății sale. Continuă să faci jertfele, preia taxele și dările, respectă legile provinciale, și Roma te va lăsa în pace, cu tot cu Dumnezeu și Templul tău.

Romanii erau, să nu uităm, destul de cunoscători într-ale credințelor religioase și într-ale practicilor popoarelor ocupate. Majorității teritoriilor cucerite le fusese permis să-și păstreze templele nealterate. Zeitățile rivale nu erau interzise, ba dimpotrivă, erau adesea asimilate în religia romană (de exemplu, asocierea zeului canaanit Baal cu zeul roman Saturn). În unele cazuri, printr-o practică numită *evocatio*, romanii intrau în posesia unui templu inamic — cucerindu-l astfel și pe zeul dinăuntru, cele două noțiuni fiind intrinseci în lumea antică. Zeul, atunci, urma să fie transferat în Roma, unde era acoperit cu bogății și sacrificii generoase. Prin asemenea demonstrații, romanii încercau să transmită un mesaj clar că ostilitățile nu sunt îndreptate către zeu, ci către luptătorii lui; zeul va fi onorat în continuare la Roma, dacă enoriașii săi vor accepta să depună armele și să se lase absorbiți de imperiu.

Deja destul de toleranți față de culturile străine, romanii erau cu atât mai permisivi față de evrei și credința lor în Dumnezeu Unic, Cicero denumind monoteismul iudaic „o superstiție barbară”. Chiar dacă nu înțelegeau cultul iudaic, cu ceremoniile sale bizare și obsesia exagerată pentru purificarea simbolică — „Evreii consideră profan tot ceea ce noi considerăm sacru”, scria Tacitus, „permițând în același timp tot ceea ce detestăm” — romanii făceau toate demersurile pentru a-l tolera.

Dar ceea ce îi intriga cel mai tare pe romani în legătură cu evreii nu erau ritualurile lor atipice sau devotamentul strict față de legi, ci mai degrabă ceea ce romanii considerau a fi un inexplicabil complex de superioritate. Faptul că un trib semit dintr-un colț îndepărtat al marelui Imperiu Roman pretinde, și mai ales primește, un tratament special din partea împăratului

era pentru mulți romani ceva de neînțeles. Cum îndrăzneau să creadă că zeul lor era singurul zeu din univers? Cum îndrăzneau să nu se amestece cu alte popoare? Cine se credeau acești barbari înapoiți și superstițioși? Filosoful stoic Seneca nu era singurul membru al elitei romane care să se întrebe cum se ajunsese ca în Ierusalim „învinșii să facă legea pentru învingători”.

Pentru evrei însă, acest sentiment de excepționalitate nu provenea din aroganță sau trufie. Era o poruncă directă a unui Dumnezeu gelos care nu tolera prezența străină pe teritoriul rezervat poporului ales. De aceea, atunci când evreii s-au stabilit aici pentru prima dată, în urmă cu o mie de ani, Dumnezeu le-a poruncit să masacreze orice bărbat, femeie sau copil vor întâlni în cale, să ucidă toți taurii, caprele și oile și să ardă toate fermele, toate ogoarele, toate podgoriile și toate vietașile, fără excepție, pentru a se asigura că acest pământ le va aparține numai celor care i se închină acestui Dumnezeu și niciunui altuia.

„Dar în cetățile popoarelor acestora”, le-a spus Dumnezeu evreilor, „a căror țară ți-o dă ca moștenire Domnul Dumnezeul tău, să nu lași cu viață nimic care suflă. Ci să nimicești cu desăvârșire popoarele acelea, pe heteiți, pe amoriiți, pe canaaniți, pe fereziți, pe heviți și iebusiți, cum ți-a poruncit Domnul Dumnezeul tău, ca să nu vă învețe să faceți după toate urâciunile pe care le fac ele pentru dumnezeii lor, și să păcătuiți astfel împotriva Domnului Dumnezeului vostru” (Deuteronomul 20:17–18).

Conform Bibliei, armatele evreiești au „nimicit tot ce avea suflare” în orașele Libnah, Lachish, Eglon, Hebron și Debir, din zona deluroasă și în Negeb, la șes, și s-au asigurat că foștii locuitori fuseseră masacrați până la ultimul, „așa cum spusese lui Ioșua Domnul” (Ioșua 10:28–42) înainte ca evreii să se poată stabili acolo.

Și totuși, o mie de ani mai târziu, același trib care vărsase atâta sânge ca să curețe Pământul Făgăduinței de elementele străine pentru a-l putea stăpâni în numele Dumnezeului său, se afla acum cotropit de o putere imperială păgână și era forțat să împartă orașul sfânt cu gali, hispanici, romani, greci și sirieni — cu toții străini, cu toții păgâni — și era obligat prin lege ca, în Templul Domnului, să aducă jertfe unui idol roman care trăia la o mie de kilometri depărtare.

Cum ar fi reacționat eroii vremurilor apuse la o asemenea umilire? Ce le-ar fi făcut Ioșua, Aaron, Fineas sau Samuel necredincioșilor care profanaseră pământul pus deoparte de către Dumnezeu poporului Său ales?

Ar fi îngrășat solul cu sânge. Le-ar fi spart capetele păgânilor și procleților, le-ar fi ars idolii și le-ar fi masacrat soțiile și copiii. I-ar fi măcelărit pe idolatri și și-ar fi spălat picioarele în sângele lor, așa cum poruncise Dumnezeu. L-ar fi invocat pe Dumnezeul evreiesc să coboare din ceruri în carul său de război și să calce popoarele păcătoase, făcând munții să se cutremure de furia lui.

Cât despre arhiereu? Mizerabilul care a trădat Poporul Ales pentru banii Romei și dreptul de a defila în hainele lui strălucitoare? Însăși existența lui era o insultă adusă Domnului. Era un parazit pe fața pământului. Trebuia să fie extirpat.

Capitolul 2 Regele iudeilor

În anii tumultuoși care au urmat ocupației Iudeei de către romani, situația țăranilor care semănau și arau pământul lui Dumnezeu s-a înrăutățit constant. La Roma, războiul civil dintre Pompei și fostul său aliat, Iulius Caesar, luase proporții, în timp ce, în Israel, urmașii Dinastiei Hașmoneilor continuau să se întrecă în a obține bunăvoința amândurora. Micile ferme ale familiilor, care stătuseră la baza economiei rurale de secole întregi, erau acum înghițite una câte una de către moșiile întinse administrate de aristocrațiile locale care beneficiau de noile monede romane. Urbanizarea rapidă care a avut loc sub guvernarea romană a dat naștere unui val de migrație dinspre regiunile rurale spre orașe. Agricultură care odinioară susținuse populația de la sat fusese acum reorientată către hrănirea centrelor urbane dezvoltate peste noapte, lăsându-i pe țăranii flămânzi și nevoiași. Pe lângă taxele și zeciuială pe care trebuia să le achite în continuare, țăranimea era acum obligată să plătească un tribut costisitor și Romei. Pentru fermieri, totalul putea ajunge la aproape jumătate din recolta anuală.

În același timp, secete succesive lăsaseră în urmă câmpuri întregi pârjolite, transformându-i practic pe țăranii care le lucrau în sclavi. Cei care reușeau să-și păstreze terenurile aride adesea nu aveau altă soluție decât să se împrumute la aristocrați cu dobânzi exorbitante. Nu conta că legea mozaică interzicea perceperea dobânzilor pentru împrumuturi; amenzile cu care erau împovărați rău-platnicii aveau practic același efect. În orice caz, aristocrația indigenă se aștepta ca țăranii să nu-și poată achita datoriile; chiar se bizuiau pe asta. Pentru că, dacă împrumutul nu era achitat la timp și în întregime, pământul putea fi confiscat și țăranul rămânea legat de glie, muncind în continuare pământul pentru beneficiul proprietarului.

La doar câțiva ani de la cucerirea Ierusalimului de către romani, o mulțime de țăranii rămăseseră fără pământuri și fără nicio soluție pentru a-și hrăni familiile. Mulți au migrat către orașe pentru a găsi de muncă. Însă în Galileea, câțiva fermieri și proprietari dezrădăcinați și-au schimbat plugurile cu săbiile și s-au întors împotriva celor pe care îi considerau responsabili de suferința lor. Din ascunzătorile lor aflate în peșterile și grotele pustiului galileean, acești țăranii-războinici au lansat un val de atacuri împotriva aristocrației iudaice și a reprezentanților Republicii Romane. Cutureierând prin toată provincia, aceștia i-au adunat în jurul lor pe cei nemulțumiți, expropriați și oamenii îngropați în datorii. Asemeni unor

Robin Hood evrei, îi jefuiau pe bogați și, ocazional, le ofereau prada săracilor. Pentru credincioși, aceste bande țărănești nu erau altceva decât întruchiparea furiei și a suferinței celor săraci. Erau eroi: simboluri ale revoltei împotriva agresiunii romane, reprezentanții justiției divine îndreptate împotriva evreilor trădători. Romanii însă aveau alt cuvânt pentru ei. Îi numeau *lestai* — adică, „bandiți, tâlhari”.

„Tâlhar” era un termen general pentru orice rebel sau insurgent care ridica arma împotriva Romei sau a colaboratorilor ei locali. Pentru romani, cuvântul „tâlhar” era sinonim cu „hoț” sau „agitator al gloatei”. Dar nu era vorba despre infractori de rând. Tâlharii întruchipau primele forme a ceea ce avea să devină o mișcare de rezistență naționalistă împotriva ocupației romane. Aceasta poate să fi fost o răscoală țărănească, grupurile de tâlhari provenind din sate sărăcite precum Emmaus, Beth-horon și Bethleem. Dar mai era ceva. Tâlharii susțineau că reprezintă pedeapsa lui Dumnezeu. Dat fiind că își împodobeau liderii cu însemne ale regilor și ale eroilor biblici, acțiunile lor au devenit un preludiu pentru restaurația împărăției lui Dumnezeu pe Pământ. Tâlharii au profitat de așteptările de tip apocaliptic atât de răspândite printre evreii palestinieni în urma invaziei romane. Unul dintre tâlharii cei mai temuți, charismaticul Ezechia, s-a autoproclamat mesia, cel promis evreilor că îi va conduce spre glorie.

Titlul de mesia înseamnă „cel uns” și provine de la practica turnării sau ungerii cu ulei a persoanei desemnate să ocupe o funcție divină: un rege, precum Saul, David sau Solomon; un preot, precum Aaron și fiii săi, care și-au dedicat viața Domnului, un profet, precum Isaia sau Elișa, care aveau o relație specială cu Dumnezeu, o apropiere pe care nu o pot cunoaște decât cei aleși să fie reprezentanții lui pe Pământ. Principala sarcină a lui mesia, considerat în credința populară descendentul Regelui David, era să reclădească Regatul lui David și să restabilească Statul lui Israel. Prin urmare, a te numi „mesia” în timpul ocupației romane era echivalent cu a declara război Romei. Într-adevăr, va veni o zi în care aceste bande de țărani furioși vor forma coloana vertebrală a unei armate apocaliptice al cărei zel revoluționar îi va umili și alunga pe romani din Ierusalim. În acei primi ani ai ocupației însă, tâlharii erau cel mult o șicană. Cu toate acestea, trebuiau să fie opriți; cineva trebuia să restabilească ordinea în afara orașelor.

Până la urmă, acel cineva s-a dovedit a fi un abil nobil evreu din Idumeea, pe nume Irod Herodes. Tatăl lui Irod, Antipater, a avut norocul de

a se afla de partea câștigătoare în războiul civil dintre Pompei cel Mare și Iulius Caesar. Caesar l-a recompensat pe Antipater pentru loialitatea sa, acordându-i cetățenie romană în anul 48 î.e.n. Și autoritate administrativă în numele Romei peste toată Iudeea. Înaintea morții sale, câțiva ani mai târziu, Antipater și-a consolidat poziția printre evrei, numindu-i pe fiii săi, Fasael și Irod, guvernatori ai Ierusalimului și, respectiv, ai Galileei. Deși trebuie să fi avut doar cincisprezece ani la vremea respectivă, Irod s-a evidențiat din primul moment ca un conducător eficient și un suporter înflăcărat al Romei, lansând o campanie sângeroasă împotriva grupurilor de tâlhari. Printre altele, l-a capturat pe Ezechia, liderul mișcării, și l-a decapitat, înlăturând (pentru moment) amenințarea tâlharilor.

În timp ce Irod curăța Galileea de tâlhari, Antigonos, fiul lui Aristobul, care, după invazia romană, își pierduse tronul și funcția de arhiereu în favoarea fratelui său, Hircan, începuse să agite spiritele din Ierusalim. Cu ajutorul părților, dușmani declarați ai Romei, Antigonos asediază orașul sfânt în anul 40 î.e.n., luându-i ostatici pe arhiereul Hircan și pe Fasael, fratele lui Irod. Hircan este mutilat, devenind astfel inapt, conform legii mozaice, să mai ocupe funcția de arhiereu, iar Fasael se sinucide în captivitate.

Senatul roman hotărăște că cea mai eficientă cale de a prelua Ierusalimul de sub controlul părților este să-l numească pe Irod rege-client și să-l lase să-și ducă sarcina până la capăt, în numele Romei. Numirea regilor-clienți era o practică obișnuită în primii ani ai Imperiului Roman, permițând astfel Romei să-și lărgască granițele fără să cheltuiască resurse importante cu administrarea provinciei cucerite.

În anul 37 î.e.n. Irod intră în Ierusalim cu o armată romană uriașă aflată sub comanda sa. Înlătură trupele părților din oraș și lichidează și ultimii supraviețuitori ai Dinastiei Hașmoneilor. Ca răsplată pentru serviciile sale, Roma îl numește pe Irod „Regele Iudeilor”, oferindu-i un regat care, în cele din urmă, se va întinde mai mult decât cel al Regelui Solomon.

Domnia lui Irod a fost una tiranică și păguboasă, marcată de excese absurde și acte de cruzime. Era nemilos cu inamicii lui și nu tolera nicio nemulțumire din partea supușilor evrei. După proclamarea sa ca rege, i-a masacrat pe aproape toți membrii Sanhedrinului și i-a înlocuit pe preoții Templului cu o adunătură de admiratori care își cumpăraseră funcțiile direct de la el. Această acțiune a neutralizat complet influența politică a Templului și a redistribuit puterea unei noi clase sociale de evrei, a căror nădejde oarbă

în favorurile regelui i-a transformat într-un soi de aristocrație arivistă. Înclinația lui Irod pentru violență și arhicunoscutele lui dispute domestice, aflate la limita burlescului, l-au făcut să execute atât de mulți membri ai propriei familii, încât Octavianus Augustus a făcut celebra remarcă: „Mai bine să fii porcul lui Irod decât fiul lui”.

La drept vorbind, a fi regele iudeilor în epoca lui Irod nu era o sarcină de invidiat. Conform spuselor lui Iosephus, existau douăzeci și patru de secte fracționale în cadrul și în afara Ierusalimului. Deși niciuna nu avea o autoritate mai mare față de cealaltă, trei dintre secte — sau, mai degrabă, *școli de gândire* — au influențat cel mai mult mentalitatea evreiască a vremii: fariseii, o grupare alcătuită în primul rând din rabini și teologi din burghezia și păturile sociale inferioare, care interpretau legile pentru marea masă a locuitorilor; saducheii, preoți latifundieri din familii înstărite, mai conservatori și mai toleranți în ceea ce privea prezența Romei, și esenienii, o mișcare predominant clericală, desprinsă de sub autoritatea Templului, care se stabilise pe vârful unei coline sterpe din valea Mării Moarte, numită Qumran.

Însărcinat să mențină pacea și să administreze o populație insubordonată și eterogenă formată din evrei, greci, samariteni, sirieni și arabi — care îl detestau pe el chiar mai mult decât se detestau între ei —, Irod s-a descurcat exemplar. Domnia sa a marcat o perioadă de stabilitate politică pe care evreii n-o mai cunoscuseră de secole. A inițiat construcția unei clădiri monumentale și a dat startul unor lucrări publice care au angajat zeci de mii de țărani și muncitori zilieri, conturând pentru totdeauna peisajul Ierusalimului. A construit piețe și teatre, palate și porturi, toate modelate în stilul clasic elen.

Pentru a-și plăti proiectele colosale de construcție și a-și satisface propria extravaganță, Irod a impus un sistem de taxe copleșitor supușilor săi, din care a continuat să trimită un tribut deloc neglijabil Romei, îndatorire îndeplinită cu zel, în semn de respect pentru stăpânii săi romani. Irod nu era numai regele-client al împăratului. Era, de asemenea, unul dintre prietenii săi apropiați, un cetățean devotat al Republicii, care nu voia doar să imite Roma, ci s-o reconstruiască între nisipurile Iudeei. A instituit un program de elenizare forțată a evreilor, construind în Ierusalim săli de gimnastică, amfiteatre grecești și băi romane. Limba greacă a devenit limba oficială a curții sale și a bătut monede având litere grecești și însemne păgâne.

Cu toate acestea, Irod era totuși evreu, așa că înțelegea foarte bine cât de important era să apeleze la sensibilitatea religioasă a supușilor săi. Tocmai asta l-a făcut să lanseze cel mai ambițios proiect al său: reconstruirea și extinderea Templului din Ierusalim. Irod este cel care a ordonat clădirea Templului pe Muntele Moria — cel mai înalt punct al orașului — și care l-a împodobit cu rânduri de colonade romane și colonne de marmură care să strălucească în soare. Templul lui Irod trebuia să-i impresioneze pe patronii săi de la Roma, dar în același timp trebuia să-i mulțumească și pe ceilalți evrei, dintre care mulți nici măcar nu credeau că „regele iudeilor” ar fi el însuși evreu. În fond, Irod fusese convertit. Mama sa era arăboaică. Poporul lui, idumeenii, trecuse la iudaism abia cu o generație sau două în urmă. Pentru Irod, reclădirea Templului era mai mult decât o confirmare a autorității sale politice; era un apel disperat către acceptarea sa de către supușii evrei.

Nu a funcționat.

În ciuda reclădirii Templului, elenismul exacerbat al lui Irod și încercările lui agresive de a „romaniza” Ierusalimul i-au înfuriat și mai mult pe evreii pioși care nu încetaseră niciodată să-l vadă pe rege ca pe un sclav al stăpânilor străini și un închinător la zei străini. Nici măcar Templul, simbolul suprem al identității evreiești, nu putea ascunde obsesia lui Irod pentru Roma.

La scurt timp după terminarea construcției, Irod a așezat un vultur de aur — simbolul dominației romane — deasupra porții principale și l-a forțat pe arhiereul ales de el să îndeplinească două jertfiri zilnice în numele cezarului Octavianus Augustus, în calitate de „fiu al lui Dumnezeu”. Este cel puțin o dovadă a controlului pe care Irod îl exercita asupra regatului său. În ciuda dezaprobării generale din partea evreilor, aceștia nu s-au răsculat niciodată — cel puțin, nu în timpul vieții lui.

Atunci când Irod cel Mare a murit, în anul 4 î.e.n., Augustus i-a împărțit teritoriul între cei trei fii ai săi: lui Arhelau *Archelaos* i-au revenit Iudeea, Samaria și Idumeea; lui Irod Antipa — cunoscut și ca „Vulpea” — Galileea și Perea (o regiune la nord-est de Marea Moartă), iar Filip a preluat controlul regiunii Gaulanitis (astăzi Golan) și a teritoriilor de la nord-est de Marea Galileei. Niciunul dintre cei trei fii ai lui Irod nu a primit titlul de rege. Antipa și Filip au fost amândoi numiți tetrarhi, însemnând „conducătorul unui sfert”, iar Arhelau a fost numit *etnarh* sau „conducător

al poporului”; ambele titluri fuseseră concepute tocmai pentru a marca sfârșitul unei monarhii unite în statul evreiesc.

Divizarea regatului lui Irod s-a dovedit a fi un dezastru pentru Roma, după ce furia și resentimentele acumulate pe parcursul domniei sale lungi și abuzive au izbucnit într-un noian de revolte și proteste violente pe care fiii săi slabi de înger nu le-au putut controla, după o viață lipsită de responsabilități. Insurgenții au ars unul dintre palatele lui Irod de pe râul Iordan. Templul a fost asaltat de două ori: mai întâi în timpul Paștelui, apoi din nou de Șavuot (Sărbătoarea Săptămânilor). În provincie, grupurile de tâlhari pe care Irod reușise să le îmblânzească au început să facă din nou ravagii prin Galileea, masacrându-i pe asociații regelui defunct. În Idumeea, regiunea natală a lui Irod, două mii de soldați s-au răsculat împotriva lui. Chiar și aliații lui Irod, printre care și vărul lui, Ahab, s-a alăturat rebeliunii.

La baza acestor revolte se aflau, fără îndoială, așteptările mesianice ale evreilor. În Perea, un fost sclav al lui Irod — un bărbat impunător, pe nume Simon — s-a declarat mesia și a adunat în jurul lui un grup de tâlhari pentru a jefui palatele regale din Ierihon. Răscoala s-a încheiat atunci când Simon a fost capturat și decapitat. Puțin timp mai târziu, un alt aspirant mesianic, un păstor sărac pe nume Athronges și-a pus coroana pe cap și a lansat un atac îndrăzneț împotriva forțelor romane. Și el a fost prins și executat.

Haosul și vărsarea de sânge au continuat până când Octavianus Augustus și-a trimis trupele în Iudeea pentru a pune capăt revoltelor. Deși împăratul le-a permis lui Filip și lui Antipa să-și păstreze funcțiile, Arhelau a fost trimis în exil, iar Ierusalimului i-a fost desemnat un guvernator roman. Astfel, în anul 6 e.n., Iudeea devine o provincie condusă în mod direct de Roma. Se renunță la semiautonomie, regi-clienți sau „Regi ai Iudeilor”. Ierusalimul aparținea în întregime Romei.

Conform tradiției, Irod cel Mare a murit în ajunul Paștelui din anul 4 î.e.n., la vârsta de șaptezeci de ani, după o domnie de treizeci și șapte de ani. Iosephus scrie că, în ziua morții sale, a avut loc o eclipsă de lună, un semn rău, prevestind probabil perioada tumultuoasă care avea să vină. Bineînțeles, mai există o tradiție legată de moartea lui Irod cel Mare: că la un moment dat, între anul 4 î.e. N, și ocuparea Ierusalimului de către romani în anul 6 e.n., într-un sat neînsemnat de pe dealurile Galileei, s-a născut un copil ce mai târziu va revendica titlul lui Irod de „Rege al Iudeilor”.

Capitolul 3 Știți de unde sunt

Vechiul Nazaret se află pe marginea crestată a unui deal din sudul Galileei. Nu mai mult de o sută de familii locuiesc în acest sat minuscul. Nu sunt drumuri pavate cu piatră și nici clădiri publice. Nu există nici măcar sinagogă. Sătenii împart o singură fântână din care scot apă proaspătă. O singură baie, aprovizionată de puțina apă de ploaie acumulată peste an și ținută în cisterne subterane, servește întreaga populație. Este un sat alcătuit din țărani, fermieri și zilieri, în cea mai mare parte analfabeți; un loc care nu există pe nicio hartă.

Casele din Nazaret nu sunt prea complicate. O singură odaie fără ferestre este împărțită în două — o cameră pentru familie și cealaltă pentru animale. În această locuință din chirpici, sub un acoperiș plat de bârne, membrii familiei își desfășoară toate activitățile: se roagă, își întind rufele la uscat, iau masa în serile răcoroase și în timpul lunilor caniculare de vară își întind covorașele murdare și dorm. Locuitorii mai norocoși au o curte și un petic de pământ pe care pot cultiva legume, toți nazarinii fiind agricultori, indiferent de starea lor socială. Țăranii care numesc acest sat izolat „acasă” sunt fără excepție cultivatori. Populația săracă se hrănește și își câștigă existența din agricultură. Fiecare își crește propriile animale și își seamănă pământul: puțin orz, puțin grâu, câteva spice de mei și ovăz. Bălegarul strâns de la animale hrănește pământul, care la rândul lui hrănește sătenii, care hrănesc animalele. Regula de bază este autosuficiența.

Nazaretul este o așezare atât de mică, atât de obscură, că numele ei nu apare în nicio sursă evreiască mai veche de secolul III e.n. — nici în Biblia Ebraică, nici în Talmud, nici în Midraș, nici în scrierile lui Iosephus. Este, pe scurt, un loc lipsit de orice importanță. De asemenea, este satul în care e cel mai probabil să se fi născut și să fi crescut Isus. Faptul că provine dintr-un sat izolat populat de câteva sute de evrei săraci s-ar putea să fie singurul element despre copilăria lui Isus în privința căruia să fim destul de siguri. Isus a fost atât de clar identificat cu Nazaretul, încât de-a lungul vieții sale a fost cunoscut sub numele de „Nazarineanul”. Având în vedere cât de comun era numele Isus, orașul de proveniență a devenit principalul lui supranume. Este singurul lucru asupra căruia toată lumea — susținători și dușmani deopotrivă — pare să fie de-acord.

De ce susțin atunci Matei și Luca — și *doar* Matei (2:1–9) și Luca (2:1–21) că Isus nu s-a născut în Nazaret, ci în Bethleem, deși numele Bethleem

nu apare nicăieri altundeva în Noul Testament (nici măcar în textele lui Matei și Luca, amândoi folosind în repetate rânduri apelativul „nazarineanul”, referindu-se la el), cu excepția unui singur verset din Evanghelia lui Ioan (7:42)?

Răspunsul s-ar putea afla tocmai în versetul acela.

Episodul, relatează evanghelistul, se petrece la începutul misionariatului lui Isus. Până la momentul acela, Isus se rezumase să le predice țăranilor oropsiți și pescarilor din Galileea — prieteni și vecini de-ai lui. Dar acum, odată cu Sărbătoarea corturilor, familia lui insistă să-i însoțească în Iudeea pentru a sărbători festivalul recoltei împreună și să se înfățișeze pentru prima dată mulțimii.

— Vino, spun ei. Arată-te lumii.

Isus refuză.

— Voi duceți-vă la sărbătoare. Eu nu merg la sărbătoarea aceasta, căci vremea mea nu s-a împlinit încă.

Familia lui Isus îl lasă acasă și pleacă spre Iudeea, fără să știe, însă, că acesta se hotărâse de fapt să-i urmeze, fie și numai pentru a se strecura în mulțime și a afla ce vorbesc ceilalți despre el.

— Este un om bun, șoptește cineva.

— Ba nu. Amăgește mulțimea, spune altul.

Puțin mai târziu, după ce Isus și-a dezvăluit deja identitatea, câteva voci din mulțime încep să facă presupuneri în legătură cu el.

— Trebuie să fie un profet.

Apoi cineva are curajul să spună cu voce tare ceea ce gândesc cu toții, după ce l-au auzit pe Isus rostind: „De însetează cineva, să vină la mine și să bea!” Cum ar fi putut înțelege asemenea cuvinte eretice? Cine altcineva ar fi îndrăznit să le rostească în public, acolo unde ar fi putut fi auzite de scribi și rabini^[3], dintre care mulți ar fi fost foarte încântați să-l aresteze pe acest predicator neobrăzat?

— Acesta e mesia!

Fraza de mai sus nu e o simplă afirmație. Este, în fapt, un act de trădare. În Palestina secolului I, a rosti asemenea cuvinte în public este o infracțiune pasibilă de pedeapsa prin crucificare. La drept vorbind, evreii din timpul lui Isus aveau păreri contradictorii cu privire la rolul și funcția lui mesia, alimentate de o paletă întreagă de tradiții mesianice și folclor, care circulau prin Țara Sfântă. Unii sperau ca mesia să fie o figură care să le redea evreilor puterea de odinioară. Alții îi atribuiau o dimensiune mai

apocaliptică și mai utopică, considerându-l capabil să anihileze lumea prezentă, iar pe ruinele ei să clădească una nouă, mult mai dreaptă. Unii susțineau că mesia va fi un rege, alții, că va fi un preot. Esenienii, din câte se pare, așteptau doi mesia diferiți — un rege și un preot —, deși majoritatea evreilor așteptau un mesia care să combine ambele trăsături.

Cu toate acestea, printre evreii adunați la Sărbătoarea corturilor, pare să fi existat un acord general cu privire la identitatea lui mesia și care ar fi fost scopul său: era urmașul regelui David, venit să elibereze Israelul și pe evrei de sub jugul ocupației și să instaureze domnia lui Dumnezeu în Ierusalim. Așadar, a-l numi pe Isus „mesia” însemna să-l incluzi într-un tipar deja stabilit de către un lung șir de predecesori care eșuaseră înaintea lui. Direcția era una bine cunoscută: de la conflict, la revoltă și, în cele din urmă, la război cu puterile cotropitoare. Care avea să fie deznodământul acestui traseu? Nimeni dintre cei prezenți la sărbătoare nu putea spune. Dar cel puțin aveau o vagă idee de unde trebuiau să înceapă.

— N-a zis, oare, Scriptura că mesia va să vină din sămânța lui David? Întreabă cineva din mulțime din satul în care a locuit acesta. Și anume din Bethleem?

— Dar deja știm de unde vine omul acesta, susține altul.

Într-adevăr, mulțimea pare să-l cunoască pe Isus destul de bine. Îi cunosc frații, care sunt prezenți alături de el. Toată familia sa este prezentă. Au venit la festival împreună, tocmai din Galileea, din Nazaret.

— Cercetați și veți vedea, intervine un fariseu, cu încrederea celui care și-a petrecut toată viața analizând Scriptura, că din Galileea nu s-a ridicat proroc.

Isus nu-i contrazice.

— Da. Cu toții mă cunoașteți și știți de unde sunt, recunoaște el.

Ignorând cu totul discuția despre casa lui pământească, Isus alege să sublinieze originile sale cerești.

— Eu nu am venit singur, ci El m-a trimis (Ioan 7:1–29).

Asemenea afirmații sunt des întâlnite la Ioan, autorul celei de-a patra evanghelii canonice, compusă între anii 100 e.n. și 120 e.n. Ioan nu afișează niciun interes față de nașterea fizică a lui Isus, deși înregistrează faptul că este „nazarinean” (Ioan 18:5–7). În opinia lui Ioan, Isus este o ființă eternă, *logos*-ul[4], care a fost alături de Dumnezeu încă de la Facerea Lumii, forța primară prin care a izvorât creația și fără de care nimic nu ar fi existat (Ioan 1:3).

Un dezinteres similar față de originile pământene ale lui Isus poate fi găsit și la Marcu, autorul primei evanghelii, scrisă la puțin timp după anul 70 e.n. Atenția lui Marcu se concentrează exclusiv asupra misiunii lui Isus; acesta nu este interesat nici de nașterea sa și, în mod surprinzător, nici de învierea lui, deoarece nu scrie nimic despre niciunul dintre aceste evenimente[5].

Comunitatea creștină timpurie nu pare să fi fost deloc interesată de viața lui Isus înainte ca acesta să-și înceapă misiunea. Poveștile despre nașterea și copilăria sa lipsesc complet din primele documente scrise. Materialul Q, compus undeva în jurul anului 50 e.n., nu face nicio referire la viața lui Isus de dinaintea botezului său de către Ioan Botezătorul. Epistolele lui Pavel, care alcătuiesc cea mai mare parte a Noului Testament, se detașează complet de orice eveniment din viața nazarineanului, cu excepția crucificării și a învierii (deși Pavel menționează și Cina cea de Taină).

Dar, odată ce interesul față de persoana lui Isus a început să crească după moartea lui, comunitatea creștină a simțit o nevoie tot mai urgentă de a completa golul primilor săi ani de viață și, mai ales, să clarifice aspectul nașterii sale în Nazaret, de care se foloseau defăimătorii lui pentru a demonstra că nu ar fi putut fi mesia — cel puțin, nu conform profețiilor. Trebuia să se găsească o soluție creativă care să descurajeze criticile; o modalitate de a-i plasa pe părinții lui Isus în Bethleem în momentul nașterii sale, pentru a putea veni pe lume în orașul lui David.

Pentru Luca, răspunsul stă într-un recensământ. „În zilele acelea, scrie el, a ieșit o poruncă de la Cezar August să se înscrie toată lumea. Înscrierea aceasta s-a făcut întâia oară pe când Quirinius era guvernator în Siria. Toți se duceau să se înscrie, fiecare în cetatea lui. Iosif s-a suit și el din Galileea, din Nazaret, ca să se ducă în Iudeea, în cetatea lui David, numită Bethleem.” Apoi adaugă, pentru a înlătura orice confuzie: „pentru că Iosif era din casa și din seminția lui David” (Luca 2:1–4).

Luca are dreptate într-un singur aspect. La zece ani de la moartea lui Irod cel Mare, în anul 6 e.n., atunci când Iudeea a devenit oficial provincie romană, guvernatorul sirian Quirinius a cerut într-adevăr un recensământ al tuturor oamenilor, proprietăților și sclavilor din Iudeea, Samaria și Idumeea. Acest recensământ nu includea în niciun caz Galileea, unde locuia familia lui Isus. (Luca asociază greșit recensământul lui Quirinius din 6 e.n. Cu nașterea lui Isus, pe care majoritatea cercetătorilor o plasează mai aproape de anul 4 î.e.n., anul trecut în Evanghelia lui Matei.) Cu toate acestea,

deoarece singurul motiv al recensământului era impozitarea, legea romană asocia proprietatea individuală cu locul de rezidență, nu cu locul nașterii. Nu există nicio mențiune printre documentele romane ale vremii care să indice contrariul (și romanii erau destul de metodici în documentație, mai ales atunci când era vorba de impozite). Ceea ce sugerează Luca, și anume că întreaga economie romană se suspenda periodic deoarece fiecare supus era nevoit să-și părăsească locuința împreună cu toată familia, să traverseze distanța până la locul nașterii tatălui său și apoi să aștepte acolo răbdător, poate chiar luni de zile, ca un funcționar să-i înregistreze familia și proprietățile, pe care oricum le-ar fi lăsat acasă, în orașul de rezidență, este, pur și simplu, absurd.

Ceea ce trebuie înțeles legat de povestea copilăriei lui Isus relatată de Luca este că cititorii săi, încă aflați sub ocupație romană, erau conștienți că referirea la Quirinius era eronată. Autorul, descriind evenimente plasate cu o generație în urmă, știa și el că ceea ce scrie era, în definitiv, ficțiune. Acest aspect este foarte greu acceptat de către cititorii moderni ai evangheliilor, însă Luca nu a intenționat niciodată ca povestea sa despre nașterea lui Isus la Bethleem să fie considerată fapt istoric. Luca nici nu și-ar fi putut imagina ce înseamnă „istorie” în sensul modern al cuvântului. Conceptul istoriei ca analiză critică a evenimentelor observabile și verificabile din trecut este un produs al epocii moderne. O astfel de noțiune ar fi fost complet abstractă pentru autorii evangheliilor, care considerau că datoria istoriei nu era să descopere *dovezi*, ci să afirme *adevăruri*.

Cititorii Evangheliei după Luca, la fel ca majoritatea oamenilor din lumea antică, nu făceau o distincție clară între mit și realitate; ambele erau strâns legate între ele prin experiența spirituală. Mai simplu spus, erau mai puțin interesați de întâmplarea în sine, decât de înțelesul care se putea desprinde. Era perfect normal — ba chiar indicat — pentru un scriitor al epocii să redea povești despre eroi și zei ale căror circumstanțe să fie recunoscute ca false, dar al căror mesaj să fie acceptat ca fiind adevărat.

Este cu atât mai valabil în cazul descrierii la fel de fanteziste pe care o face Matei fugii lui Isus în Egipt după ce Irod a poruncit omorârea tuturor nou-născuților din Bethleem și vecinătăți pentru a da de urma pruncului Isus. Nu întâlnim nicio altă dovadă care să confirme masacrul în cronicile sau relatările vremii, fie ele iudaice, creștine sau romane — o performanță remarcabilă, ținând cont de numărul impresionant de cronici scrise despre

Irod cel Mare, poate cel mai cunoscut evreu din Imperiul Roman („Regele Iudeilor”, să nu uităm).

La fel ca în cazul versiunii lui Luca legate de recensământul făcut de Quirinius, Matei nu și-a propus niciodată ca descrierea masacrului lui Irod să fie citită ca o relatare *istorică* și cu atât mai puțin de către membrii comunității sale, care nu ar fi avut cum să uite un eveniment atât de sângeros precum uciderea propriilor copii. Matei are nevoie ca Isus să vină din Egipt din același motiv pentru care are nevoie să se nască în Bethleem: pentru a împlini profețiile răzlețe rămase de pe urma strămoșilor pe care trebuia acum să le descifreze celorlalți evrei, așezându-l pe Isus în fruntea unui lung șir de regi și profeți care au trăit înainte. Dar cel mai important era să răspundă provocărilor lansate de calomnatorii lui Isus și să demonstreze că acest simplu țăran care a murit fără să împlinească cea mai importantă dintre profețiile mesianice — eliberarea Israelului — era de fapt „alesul”.

Problema cu care s-au confruntat Luca și Matei este că, în Scriptura Ebraică, nu există o singură narațiune coerentă profetică. Pasajul din Evanghelia lui Ioan citat mai sus este un exemplu foarte clar al confuziei care exista între evrei atunci când venea vorba de profeții mesianice. Atunci când scribii și rabinii afirmă cu tărie că Isus nu poate fi mesia, deoarece profeția impune ca acesta să vină din Bethleem, alte voci din mulțime susțin că nazarineanul n-ar putea fi mesia deoarece profeția spune că „atunci când va veni Hristosul, nimeni nu va ști de unde este” (Ioan 7:27).

Adevărul este că profețiile confirmă ambele variante. De fapt, dacă ar fi să urmărim sfatul scepticului fariseu prezent la festival și să „cercetăm”, vom descoperi o serie de profeții contradictorii despre mesia, adunate de-a lungul a sute de ani de către zeci de autori. Multe dintre aceste profeții nu sunt nici măcar profeții în adevăratul sens al cuvântului. Proroci precum Mica, Amos și Ieremia, care la prima vedere prevestesc venirea unui mântuitor de pe linia Regelui David, menit să redea Israelului gloria de odinioară, de fapt aduc critici voalate regelui *curent* și *prezentei* orânduiri, despre care profeții sugerează că nu corespunde cu idealul lui David. (Există însă un singur aspect asupra căruia toate profețiile sunt de acord: mesia este o ființă omenească, nu divină. Credința într-un mesia divin ar fi fost o anatema pentru tot ceea ce reprezintă iudaismul; de aceea, în toate textele referitoare la mesia din Biblia Ebraică, acesta este reprezentat înfăptuindu-și mesianismul pe Pământ, și nu în Rai.) Așadar, pentru ca un

candidat mesianic să-și găsească locul în această tradiție profetică încâlcită, susținătorii lui trebuie întâi să se hotărască pe care dintre nenumăratele texte, tradiții orale, povești populare și folclorice vor să le ia în considerare și pe care nu. Soluția depinde, în primul rând, de ceea ce vor să spună despre mesia al lor.

Matei l-a pus pe Isus să fugă în Egipt ca să scape de masacrul lui Irod nu pentru că acesta s-ar fi petrecut în realitate, ci pentru a respecta profeția prorocului Osea: „Și din Egipt am chemat pe fiul Meu” (Osea 11:1). Povestea nu-și propune să divulge noi informații despre Isus, ci să dezvăluie adevărul: faptul că Isus este noul Moise, care a supraviețuit masacrului pe care Faraonul l-a lansat asupra fiilor Israelului și a ieșit din Egipt aducând poporului o nouă lege a Domnului (Exodul 1:22).

Luca plasează nașterea lui Isus în Bethleem nu pentru că acolo ar fi avut loc, ci pentru a-l lega de cuvintele profetului Mica: „Și tu, Bethleeme, măcar că ești prea mic între cetățile de căpetenie ale lui Iuda, totuși din tine îmi va ieși Cel ce va stăpâni peste Israel” (Mica 5:2). Luca vrea să spună că Isus este noul David, Regele Iudeilor, care va ocupa Tronul lui Dumnezeu pentru a conduce Pământul Făgăduinței. Mai simplu spus, relatările din evanghelii ale copilăriei lui Isus nu au valoare istorică și nici nu trebuie să fie interpretate în acest fel. Sunt afirmații teologice privind statutul divin al lui Isus și apartenența sa la genealogia Regelui David, confirmându-i astfel ca mesia cel promis.

Pe *acest* Isus — logos-ul etern din care a izvorât creația, Hristosul care șade de-a dreapta lui Dumnezeu — îl veți găsi cuibărit în ieslea unui grajd din Bethleem, înconjurat de păstori săraci și magi de la Răsărit care îi aduc daruri.

Cât despre adevăratul Isus — țăranul sărac evreu născut undeva între anii 4 î.e. N, și 6 e.n. În turbulenta provincie galileeană, pe el trebuie să-l căutăm în casele de chirpici și glod înghesuite într-un cătun bătut de furtunile de nisip, numit Nazaret.

Capitolul 4 A Patra Filosofie

Asta știm despre Nazaret în vremea nașterii lui Isus: că un tâmplar n-ar fi avut de lucru acolo. În fond, aceasta era ocupația lui Isus, conform tradiției: era un *tekton* — însemnând tâmplar, constructor sau meșter^[6] — deși merită menționat că nu există decât un singur verset în tot Noul Testament care să ateste acest lucru (Marcu 6:3). Dacă ar fi adevărat, ar însemna că Isus, în calitate de artizan și zilier, aparținea celei mai de jos clase sociale țărănești ale Palestinei secolului I, superioară doar cerșetorilor și sclavilor. Romanii foloseau termenul „tekton” ca jargon pentru orice țăran needucat și analfabet, iar Isus era, cel mai probabil, ambele.

Analfabetismul în Palestina secolului I era alarmant de răspândit, mai ales printre săraci. Se estimează că aproape 97 din țărănimea evreiască nu știa să scrie și să citească, o statistică deloc surprinzătoare pentru o societate predominant orală cum era cea în care trăia Isus. În mod cert, Scriptura Ebraică juca un rol foarte important în viețile evreilor, însă majoritatea acestora nu aveau decât noțiuni elementare de ebraică, de-abia înțelegând Scriptura atunci când era citită în sinagogă. Ebraica era limba scribilor și a teologilor — limba învățaților. Țăranilor, printre care se număra și Isus, le era mult prea greu să comunice în ebraică — chiar și în forma sa colocvială — motiv pentru care Scriptura a fost tradusă în aramaică, limba principală a țăranimii evreiești; limba pe care o vorbea Isus. Este posibil ca Isus să fi avut câteva cunoștințe de greacă, lingua franca a Imperiului Roman (în mod ironic, latina era limba cel mai puțin folosită în teritoriile ocupate de Roma), destul cât să se poată tocmi și să semneze învoieli cu clienții, dar în niciun caz destul cât să poată predica. Singurii evrei fluenți în greacă erau cei din elita irodiană elenizată, aristocrația clericală a Iudeei și mult mai educații evrei din diaspora, nu țăranii și zilierii din Galileea.

Indiferent de limbile pe care le-ar fi putut vorbi Isus, nu avem de ce să credem că știa să scrie și să citească în vreuna dintre ele, nici măcar în aramaică. Episodul în care, la numai doisprezece ani, Isus intră în Templul Ierusalimului și începe să dezbătă aspecte subtile ale Scripturii cu rabinii și scribii (Luca 2:42–52), sau cel în care citește din Isaia în sinagoga (inexistentă) din Nazaret, spre uimirea fariseilor (Luca 4:16–22), sunt fabulații pline de imaginație compuse de evanghelist. Isus nu ar fi avut nici pe departe acces la educația necesară pentru a face pasajele lui Luca măcar puțin mai plauzibile. În Nazaret nu existau școli pe care să le fi urmat copiii

de țărani. Singura educație pe care ar fi primit-o ar fi provenit de la familia sa și, ținând cont de statutul său de artizan și zilier, s-ar fi concentrat exclusiv asupra învățării meseriei tatălui și a fraților săi.

Faptul că Isus *avea* frați este de necontestat, în ciuda doctrinei catolice legate de virginitatea perpetuă a mamei sale, Maria. Este un adevăr atestat în mod repetat, atât în evanghelii, cât și în scrisorile apostolului Pavel. Chiar și Iosephus face referire la Iacov, fratele lui Isus, care va deveni cel mai important lider al Bisericii Creștine după moartea lui Isus. Nu există niciun raționament logic care să conteste că Isus provenea dintr-o familie numeroasă, ce includea cel puțin patru frați, cu toții menționați în evanghelii — Iacov, Iosif, Simon și Iuda — și un număr necunoscut de surori care, din păcate, deși apar menționate în evanghelii, nu sunt niciodată numite.

Despre tatăl său, Iosif, care dispare din evanghelii imediat după episodul copilăriei, se cunosc și mai puține lucruri. Părerea generală este că Iosif ar fi murit când Isus era copil. Dar unii cercetători consideră că Iosif nu a existat niciodată și că ar fi fost doar o creație a lui Matei și a lui Luca — singurii evangheliști care îl menționează — pentru a introduce un episod mult mai controversat — Imaculata Concepțiune.

Pe de altă parte, faptul că atât Matei, cât și Luca, includ partenogeneza când vorbesc despre copilăria lui Isus, în ciuda părerii că cei doi și-au redactat lucrările fără să știe unul de celălalt, dovedește că tradiția Imaculatei Concepțiuni apăruse destul de timpuriu, poate chiar înaintea lui Marcu, autorul primei evanghelii în ordine cronologică. Cu toate acestea, în afară de relatările lui Matei și Luca, în întreg Noul Testament nu se mai face nicio altă aluzie la Imaculata Concepțiune, nici de către evanghelistul Ioan, care îl prezintă pe Isus ca pe un spirit diafan fără origini pământene, nici de către Pavel, care îl descrie ca pe întruchiparea lui Dumnezeu pe Pământ. Această absență a stat la baza multor speculații printre cercetători, care s-au întrebat dacă nu cumva povestea ar fi fost de fapt inventată pentru a ascunde un adevăr delicat despre nașterea lui Isus, și anume, că acesta s-ar fi născut în afara căsătoriei.

Aceasta este de fapt o discuție mai veche, propusă de către oponentii lui Isus din perioada de început. Celsus, scriitor din secolul al II-lea, povestește o anecdotă injurioasă pe care spune că a auzit-o de la un evreu palestinian, și anume că mama lui Isus ar fi rămas însărcinată cu un soldat pe nume Panthera. Povestea lui Celsus are un scop atât de evident polemic, încât nu

poate fi luată în serios. Arată totuși faptul că, la o sută de ani de la moartea lui Isus, zvonurile privind nașterea lui nelegitimă începuseră deja să circule prin Palestina. Aceste zvonuri ar fi putut exista încă din timpul vieții lui. Atunci când Isus a început să predice pentru prima oară în Nazaret, orașul său natal, este întâmpinat de rumoarea vecinilor săi, dintre care unul întreabă direct: „Nu este acesta fiul Mariei?” (Marcu 6:3). Aceasta este o afirmație surprinzătoare ce nu poate fi trecută cu vederea. A numi un prim născut în Palestina după numele mamei — în cazul de față Isus, fiul Mariei, în loc de Isus, fiul lui Iosif — nu este doar neobișnuit, ci chiar impertinent. Este cel puțin o jignire deliberată cu un subînțeles atât de evident, încât edițiile mai recente ale Evangheliei după Marcu au fost nevoite să adauge versetului sintagma: „fiul tâmplarului și al Mariei”.

Un alt mister controversat legat de viața lui Isus este starea sa civilă. Deși nu există nicio referire în Noul Testament care să indice dacă Isus era căsătorit sau nu, pe vremea aceea ar fi fost aproape de neconceput pentru un bărbat evreu de treizeci de ani să nu aibă soție. Celibatul era un fenomen extrem de rar în Palestina secolului I. Câteva secte, precum esenienii mai sus-menționați și încă una, cea a terapeuților, practica celibatul, dar acestea erau ordine semimonastice; aceștia nu numai că refuzau instituția căsătoriei, ci se și deziceau cu totul de societate, ceea ce nu era valabil în cazul lui Isus. Totuși, deși este tentant să presupunem că Isus a fost căsătorit, nu putem ignora faptul că niciunde, în toate sursele despre Isus din Nazaret — de la evangheliile canonice și cele gnostice la epistolele lui Pavel și chiar la polemicile iudaice și păgâne scrise împotriva lui — nu există vreo referire la existența unei soții sau a copiilor.

În definitiv, este pur și simplu imposibil să știm ceva concret despre viața lui Isus în Nazaret. Și asta, pentru că, înainte ca Isus să fie declarat mesia, nu ar fi contat pentru nimeni ce fel de copilărie a avut un țăran evreu dintr-un cătun neînsemnat din Galileea. După ce acesta a devenit mesia, singurele aspecte relevante ale nașterii și copilăriei sale sunt cele care pot fi imaginate în mod creativ pentru a susține o afirmație teologică despre identitatea sa divină. Una peste alta, singura cale de a-l descoperi pe adevăratul Isus nu se găsește în poveștile care au apărut despre el după moartea sa, ci, mai degrabă, în informațiile superficiale pe care le putem strânge despre viața lui în cadrul unei familii evreiești de meșteri/constructori, străduindu-se să supraviețuiască în satul Nazaret din Galileea.

Problema cu Nazaretul este că acesta era o așezare cu case din pământ și chirpici. Doar cele mai elaborate clădiri, atât cât se putea, erau zidite din piatră. Acoperișurile erau susținute de bârne și, bineînțeles, ușile erau din lemn. Doar câțiva nazarineni își permiteau mobilă din lemn — o masă și câteva scaune — și poate că unii aveau câteva juguri și pluguri de lemn cu care să-și lucreze micile parcele de pământ. Însă chiar și acceptând definiția „tekton“-ului ca artizan implicat în mai multe arii meșteșugărești, cele aproape o sută de familii sărace ale acestui sat uitat de lume, majoritatea trăind cu puțin deasupra limitei subzistenței, nu ar fi avut resursele necesare pentru a susține afacerea familiei lui Isus. Asemenea altor muncitori, Isus și frații săi ar fi trebuit să meargă în orașe mai mari pentru a-și oferi serviciile. Din fericire, Nazaret se afla la doar o zi de mers distanță de unul dintre cele mai dezvoltate orașe din Galileea — capitala ei, Sepphoris.

Sepphoris era o metropolă urbană sofisticată, incomparabil mai bogată decât Nazaretul. Dacă în Nazaret nu existau ulițe pietruite, cele din Sepphoris erau străzi largi, pavate cu dale lucioase de piatră și mărginite de case cu etaj, în curtea cărora se aflau fântâni private din piatră. Nazarinonii împărțeau o singură baie publică. În centrul orașului Sepphoris se întâlneau două apeducte separate, aprovizionând cu apă din belșug băile luxoase și latrinele publice care deserveau o populație de aproape patruzeci de mii de oameni. În Sepphoris erau vile romane și conace somptuoase, unele acoperite cu mozaicuri colorate reprezentând nuduri alergând după păsări, femei acoperite cu flori cărând coșuri pline cu fructe, băieți dansând și cântând la instrumente muzicale. Tot în centru se mai afla și un teatru roman care putea găzdui patru mii cinci sute de oameni, iar rețeaua dezvoltată de șosele și rute comerciale lega Sepphorisul de Iudeea și de restul orașelor din Galileea, orașul fiind astfel un important centru atât cultural, cât și comercial.

Deși Sepphoris era un oraș predominant evreiesc, fapt dovedit de numeroasele sinagogi și băi publice rituale descoperite de arheologi, evreii rezidenți aici formau o categorie separată față de evreii din restul Galileei. Bogați, cosmopoliți, influențați profund de cultura elenă și înconjurați de o întreagă panoplie de rase și religii, evreii din Sepphoris erau produsul revoluției culturale irodiane — noii îmbogățiți care au preluat funcțiile de conducere după ce Irod masacrăse fosta aristocrație clericală. Orașul în sine fusese un reper important de ani de zile. După Ierusalim, este orașul cel mai frecvent menționat în literatura rabinică. Sepphoris a fost centrul

administrativ al Galileei pe parcursul întregii Dinastii a Hașmoneilor. În timpul domniei lui Irod cel Mare, a devenit un avanpost militar vital, având mereu rezerve de arme și provizii de război. Cu toate acestea, mândrul oraș și-a câștigat renumele de „Perla Galileei” abia undeva la începutul secolului I e.n., după ce Irod Antipa („Vulpea”), fiul lui Irod cel Mare, l-a ales ca cetate de scaun pentru tetrarhia sa.

Asemenea tatălui sau, Irod Antipa avea o pasiune pentru construcțiile pe scară mare, iar Sepphoris era ca o coală albă de hârtie pe care să-și proiecteze un oraș după placul inimii sale. Acest lucru a fost posibil deoarece, atunci când Antipa a intrat în el însoțit de o cohortă de soldați romani, orașul nu mai era centrul economic și social al Galileei care fusese în timpul domniei tatălui său. Era încă o grămadă de cenușă și piatră, tot ce mai rămăsese după represaliile romane în urma răzcoalelor care măturaseră Palestina după moartea lui Irod cel Mare, în anul 4 î.e.n.

Dar Irod a mai lăsat ceva după moartea sa, pe lângă o populație mânioasă și dornică să se răzbune pe prietenii și aliații săi. A lăsat un număr uriaș de șomeri nevoiași care se adunaseră în Ierusalim de prin orașele învecinate pentru a-i construi palatele și teatrele. În avântul său de a elabora proiecte grandioase și, mai ales, în cazul extinderii Templului, Irod angajase zeci de mii de țărani și muncitori cu ziua. Mulți dintre ei fuseseră constrânși să vină din cauza foametei și a secetei, însă de cele mai multe ori încercau să fugă de insistența perceptoilor. Totuși, odată cu încheierea acestei perioade de dezvoltare urbană și, mai ales, după terminarea Templului, cu puțin timp înaintea morții lui Irod, muncitorii s-au trezit dintr-odată fără nimic de lucru și nevoiți să părăsească orașul sfânt pentru a supraviețui. Cu ocazia acestei ruralizări subite, provincia a devenit din nou un focar de activitate revoluționară, la fel ca înaintea preluării puterii de către Irod.

Cam în această perioadă a apărut una dintre cele mai noi și mai de temut grupări de tâlhari din Galileea, condusă de un predicator charismatic și revoluționar cunoscut sub numele de Iuda Galileanul. Tradiția spune că Iuda era fiul celebrului conducător de tâlhari Ezechia, un mesia învins, pe care Irod îl capturase și-l decapitase în urmă cu patruzeci de ani, în timpul campaniei sale de curățare a pustiului de pericolul tâlharilor.

După moartea lui Irod, Iuda Galileanul și-a unit forțele cu un fariseu misterios pe nume Zaddok și împreună au pus bazele unei mișcări independente pe care Iosephus o numește „A Patra Filosofie”, pentru a o diferenția de celelalte trei: fariseii, saducheii și esenienii. Ceea ce îi separa

pe membrii celei de- „A Patra Filosofii” era înverșunarea cu care își propuneau să elibereze Israelul de sub dominația străină și devotamentul insistent — ba chiar până la moarte — față de un Dumnezeu Unic. Există un termen foarte clar pentru acest tip de credință, pe care orice evreu pios îl cunoștea foarte bine, indiferent de apartenența sa politică și cu care s-ar fi identificat cu mândrie: *zel*.

Zelul implica o credință strictă în Tora și Legea Mozaică, un refuz de a servi sub un stăpân străin — și orice stăpân uman, de fapt — și un devotament de neclintit față de Dumnezeu și judecata sa. A-l iubi pe Dumnezeu cu zel însemna a călca pe urmele profeților și eroilor din vremuri străvechi, alături de bărbații și femeile care nu-și împărțiseră credința cu alți idoli, care nu s-ar fi închinat în fața altui rege, decât Cel al Lumii și care nu tolerau idolatria și pe cei care nu respectau cuvântul Lui. Pământul Israelului fusese el însuși câștigat prin zel, atunci când luptătorii zeloși ai Domnului îl curățaseră de străini și idolatri, urmând porunca Lui. „Cine aduce jertfe altor dumnezei decât Domnului singur să fie nimicite cu desăvârșire” (Exodul 22:20).

Mulți evrei ai Palestinei secolului I se străduiau să ducă o viață plină de zel religios, fiecare în felul lui. Existau însă unii care, pentru a-și demonstra credința, erau dispuși să apeleze la acte extreme de violență atunci când era nevoie, nu numai împotriva romanilor și a maselor necircumcise, ci și a altor evrei care îndrăzneau să se supună Romei. Numele acestora era *zeloți*.

Acești zeloți nu trebuie să fie confundați cu gruparea zeloților care va deveni activă șase decenii mai târziu, după Marea Revoltă Evreiască din 66 e.n. În timpul vieții lui Isus, zelotismul nu desemna apartenența la o grupare politică. Era o aspirație; un ideal; un model de smerenie provenită din sentimentul apocaliptic prezent în conștiința evreilor aflați sub ocupație romană. Mulți dintre ei, mai ales în rândul țăranimii oropsite, sperau ca orânduiala actuală să se apropie de sfârșit și să facă loc unei noi ordini, de inspirație divină. „Împărăția lui Dumnezeu” era subiectul despre care vorbea toată lumea. Dar domnia lui Dumnezeu nu putea fi adusă decât de cei care aveau *zelul* necesar ca să lupte pentru ea.

Astfel de idei au existat încă dinaintea lui Iuda Galileanul. Iuda însă a fost, probabil, primul lider revoluționar ce a îmbinat banditismul tâlhăria cu zelotismul într-o singură forță revoluționară care să facă din rezistența împotriva Romei o datorie religioasă pentru toți evreii.

Determinarea nestăvilită a lui Iuda de a face tot posibilul pentru a-i elibera pe evrei de sub jugul roman și a curăța pământul în numele Dumnezeului israelit a făcut din „A Patra Filosofie” un model de rezistență pentru numeroșii rebeli apocaliptici care, câteva secole mai târziu, se vor uni și îi vor expulza pe romani din Țara Sfântă.

În anul 4 e.n., la o dată când Irod cel Mare era deja mort și îngropat, Iuda și armata sa lansează un asalt îndrăzneț asupra orașului Sepphoris. Reușesc să spargă arsenalul regal și să fure armele și proviziile depozitate înăuntru. Înmarmați și ajutați de un număr mare de susținători sepphorieni, membrii celei de-A Patra Filosofii lansează un război de gherilă pe tot cuprinsul Galileei, prădând casele celor bogați și puternici, incendiind sate și aplicând dreptatea lui Dumnezeu asupra aristocrației iudaice și a celor care juraseră credință Romei.

De-a lungul deceniului violent și instabil care a urmat, mișcarea a crescut și mai mult ca anvergură și ferocitate. Apoi, în anul 6 e.n., când Iudeea a devenit oficial provincie romană și guvernatorul sirian Quirinius a cerut un recensământ pentru a inventaria, înregistra și taxa corespunzător populația și proprietățile noii regiuni, membrii celei de-A Patra Filosofii au profitat de ocazie. S-au folosit de recensământ pentru a face un ultim apel evreilor să se ridice împotriva Romei și să lupte pentru libertate. Recensământul, susțineau ei, era o ticăloșie. Era confirmarea înrobirii evreilor. Pentru Iuda, a se lăsa inventariați voluntar ca niște oi însemna îngenunchierea în fața Romei și renunțarea la titlul de „popor ales” pentru a deveni proprietatea personală a împăratului.

Nu recensământul în sine i-a înfuriat pe Iuda și pe susținătorii săi, ci ideea de a plăti taxe și tribut Romei. Ce alt semn putea marca mai clar supunerea totală a unui popor? Tributul era cu atât mai jignitor, cu cât sugera că pământul aparținea Romei și nu lui Dumnezeu. Plata tributului devenise, pentru zeloți, un test al smereniei și loialității față de Dumnezeu. Mai simplu spus, dacă acceptai să-i plătești tribut lui Cezar, însemna că ești un trădător și un apostat. Și meritai să mori.

Printre cei care au servit cauza lui Iuda s-a aflat — involuntar, ce-i drept — și arhiereul din acei ani, un adept al Romei pe nume Ioazar, care a primit cu bucurie inițiativa recensământului și i-a încurajat pe ceilalți evrei să facă același lucru. Pentru Iuda și ai lui, înțelegerea secretă a prelatului a fost dovada finală că Templul fusese profanat și că trebuia să se intervină în forță pentru a-l salva din mâinile păcătoasei aristocrații clericale. În ceea ce-

i privea pe zeloții lui Iuda, acceptarea recensământului de către Ioazar a însemnat condamnarea sa la moarte. Soarta neamului evreiesc depindea acum de asasinarea arhiereului. Trebuia să se dea dovadă de *zel*. Asemenea fiilor lui Matatia, care „dăduseră dovadă de zel” ucigându-i pe evreii care aduceau ofrande altor Zei (Macabei 2:19–28), asemenea lui Iosia, regele lui Iuda, care masacraseră toți bărbații necircumciși din țara sa în numele „zelului pentru Preamăritul“ (2 Barac 66:5), acestor zeloți le revenea datoria de a întoarce furia divină asupra Israelului și de a curăța Pământul de trădători precum arhiereul.

Reiese clar că misiunea lui Iuda a reușit, din felul în care romanii l-au înlăturat pe Ioazar din funcție la scurt timp după ce acesta îi încurajase pe evreii să respecte recensământul. Iosephus care de regulă îl dezaprobă pe Iuda Galileanul (numindu-l „sofist”, un termen peiorativ pe care Iosephus îl folosește cu sensul de „scandalagiu”, „agitator” și „manipulator al tinerilor”) face o referire oarecum criptică, notând că Ioazar a fost „detronat” de manifestațiile zeloților.

Nemulțumirea lui Iosephus nu provenea atât din „sofismul” lui Iuda sau excesul său de violență, ci din ceea ce el numește în mod sarcastic „ambitiile sale regale”. Ceea ce vrea Iosephus să transmită este că Iuda, în cadrul luptei de emancipare a iudeilor și al pregătirii venirii lui Dumnezeu pe Pământ, pretinde rolul de mesia și tronul lui David, așa cum făcuse Ezechia, tatăl său. Și, asemenea tatălui său, Iuda va plăti și el pentru ambițiile sale.

La scurt timp după ce s-a opus recensământului, Iuda Galileanul a fost capturat de romani și omorât. Ca represalii pentru că cedase în fața susținătorilor lui Iuda, romanii au ocupat Sepphorisul și l-au ars până în temelii. Bărbații au fost măcelăriți, iar femeile și copiii vânduți ca sclavi la licitație. Mai bine de două mii de rebeli și simpatizanți au fost crucificați. Nu după mult timp a sosit Irod Antipa și a început să transforme ruinele fumegânde ale Sepphorisului într-o reședință regală extravagantă, demnă de Regele Iudeilor.

Este posibil ca Isus Nazarineanul să se fi născut în același an în care Iuda Galileanul — mântuitorul învins, fiul lui Ezechia, mântuitorul învins — vandaliza provincia. Trebuie să fie avut în jur de zece ani atunci când romanii l-au capturat pe Iuda și i-au crucificat discipolii înainte să distrugă localitatea Sepphoris. Atunci când Antipa a început reconstruirea orașului, Isus era un tânăr pregătit să calce pe urmele tatălui său. În momentul acela,

toți meșteșugarii și zilierii din provincie s-ar fi strâns deja în Sepphoris pentru a lua parte la cel mai ambițios proiect de restaurare al vremii. Putem îndrăzni să credem că Isus și frații lui li s-ar fi alăturat din Nazaret, aflat la scurtă distanță. De fapt, nu e exclus ca Isus, din ziua în care și-a început ucenicia ca *tekton* și până când a pornit ca predicator itinerant, să-și fi petrecut o mai mare parte a vieții în capitala cosmopolită Sepphoris, decât în minusculul Nazaret; un fiu de țărani plecat în marele oraș.

Șase zile pe săptămână, din zori și până seara, Isus trudea în orașul regal, construind vile somptuoase pentru aristocrația iudaică, iar noaptea se întorcea la o cocioabă șubredă din chirpici. Vedea cu ochii lui prăpastia tot mai mare dintre cei absurd de bogați și săracii îndatorați. Interacționa cu populația elenizată și romanizată a orașului: acei evrei bogați care petreceau mai mult timp divinizându-l pe împăratul Romei decât pe Creatorul Universului. Faptele lui Iuda Galileanul trebuie să-i fi ajuns la urechi. Deși populația Sepphorisului părea să se fi îmblânzit și să se fi transformat după revolta lui Iuda într-un model de cooperare cu romanii — într-atât încât în anul 66 e.n., atunci când aproape întreaga Galilee se va alătura revoltei împotriva Romei, Sepphoris își va declara rapid loialitatea față de împărat, devenind chiar garnizoana trupelor romane în timpul bătăliei de recâștigare a Ierusalimului — amintirea lui Iuda Galileanul și a reușitelor sale a rămas încă vie printre oropsiții din Sepphoris, care trudeau zi de zi pentru a construi casele nobililor.

Din moment ce îl numește „Vulpea” pe Irod Antipa (Luca 13:31), e de înțeles că Isus știa despre manevrele politice ale acestuia. Antipa a trăit în Sepphoris până în jurul anului 20 e.n., când s-a mutat la Tiberias, pe coasta Mării Galileei. Dar până atunci, ne putem imagina câteva împrejurări în care Isus să-l fi văzut pe cel ce, într-o zi, îi va tăia capul prietenului și mentorului său, Ioan Botezătorul, dorindu-și aceeași soartă pentru el.

Capitolul 5 Unde vă este flota, să măturați marea de romani?

Prefectul Pontius Pilat a ajuns la Ierusalim în anul 26 e.n. A fost al cincilea prefect — sau guvernator — trimis de Roma să supravegheze Iudeea ocupată. După moartea lui Irod cel Mare și refuzul Romei de a-l face pe Arhelau, fiul acestuia, etnarh peste Ierusalim, împăratul a decis că cea mai bună soluție ar fi guvernarea directă a provinciei, fără a folosi intermediari de tipul regelui-client local.

Pilat provenea dintr-o familie de samniți, care veniseră din regiunea muntoasă Samnium, la sud de Roma. Samnium era un ținut aspru, ai cărui locuitori temperamentalii fuseseră învinși și absorbiți cu forța în cadrul Imperiului Roman, în secolul al III-lea î.e.n. Numele Pilat însemna „iscusit cu lancea”, probabil un omagiu adus tatălui său, a cărui strălucită carieră militară sub Iulius Caesar ajutase familia Ponților să avanseze de la originile sale umile la rangul social de cavaleri. Pilat, asemenea tuturor cavalerilor, și-a oferit serviciile armatei imperiale. Însă el nu era un soldat, la fel ca tatăl său. Era o fire administrativă, simțindu-se mult mai în largul său printre calcule și documente decât printre lănci și săbii. Dar asta nu îl făcea mai puțin aspru. Sursele istorice îl descriu ca fiind un om crud, rece și rigid: un roman arogant căruia nu-i prea păsa de sensibilitățile popoarelor ocupate.

Disprețul lui Pilat pentru evrei a ieșit la iveală încă din prima zi în care a ajuns în Ierusalim, înveșmântat într-o tunică albă și purtând un pieptar de aur și o mantie roșie pe umeri. Noul guvernator și-a anunțat prezența în orașul sfânt intrând călare și urmat de o legiune de soldați romani care cărau steagurile și drapelele cu chipul împăratului — o sfidare cruntă la adresa evreilor. Mai târziu a introdus în Templu o serie de scuturi romane dedicate lui Tiberius, „fiul Augustului divin”. Scuturile erau o ofrandă închinată zeilor romani, iar prezența lor în Templu constituia o blasfemie. Apoi, informat de inginerii săi că Ierusalimul ar trebui să-și consolideze vechile apeducte, Pilat a finanțat proiectul luând banii din vistieria Templului. Atunci când evreii au protestat, Pilat a trimis, pur și simplu, trupele să-i măcelărească în stradă.

Evangelistiile îl prezintă pe Pilat ca pe un individ cinstit, însă influențabil, care nu-l consideră pe Isus destul de vinovat pentru pedeapsa capitală și face tot ce-i stă în putință ca să-i salveze viața, în cele din urmă spălându-se pe mâini de întregul episod, după ce evreii l-au condamnat la moarte.

Pură ficțiune.

Pilat era notoriu pentru desconsiderarea și dezinteresul total față de Legea și Tradiția Mozaică, ascunzându-și cu greu disprețul față de întregul neam evreiesc. În timpul mandatului său în Ierusalim, a condamnat atâtea mii de evrei să fie răstigniți și cu atât de multă ușurință — cel mai adesea fără proces —, că localnicii s-au văzut nevoiți să trimită o plângere oficială împăratului roman.

În ciuda cruzimii sale față de evrei — sau poate tocmai de aceea — Pontius Pilat a fost unul dintre cei mai longevivi guvernatori ai Iudeei. Era o sarcină periculoasă și imprevizibilă. Datoria cea mai importantă a guvernatorului era să asigure fluxul neîntrerupt al taxelor spre Roma. Dar, pentru a face asta, trebuia să mențină o colaborare funcțională, chiar dacă fragilă, cu arhiereul; guvernatorul administra problemele civile și economice ale Iudeei, în timp ce arhiereul se ocupa de cultul evreiesc. Relația instabilă dintre cele două autorități a făcut ca guvernatorii și arhierii să se succedă cu repeziciune, mai ales în primele decenii de la moartea lui Irod. Cei cinci guvernatori care i-au precedat lui Pilat au rezistat doar câte doi ani, singura excepție fiind predecesorul său imediat, Valerius Gratus. Gratus însă a numit și a destituit din funcție cinci arhierii diferiți pe parcursul guvernării sale; Pilat, în ciuda tensiunilor sale cu Ierusalimul, a avut un singur preot cu care să negocieze: Iosif Caiafa.

La fel ca majoritatea arhierilor, Caiafa era extrem de bogat, deși e posibil ca această avere să fi provenit de la soția sa, care era fiica unui fost arhiereu pe nume Ana. De asemenea, e foarte plauzibil ca Iosif Caiafa să fi preluat funcția nu datorită meritelor sale, ci prin influența socrului său, un personaj extrem de activ pe scena politică, care a reușit să-și plaseze cinci fii în funcția de arhiereu, menținând în același timp o autoritate semnificativă pe parcursul întregului mandat al lui Caiafa. Conform Evangheliei după Ioan, după ce a fost arestat în Grădina Ghetsimani, Isus a fost adus mai întâi în fața lui Ana pentru a fi interogat, apoi a fost târât la Caiafa pentru a fi judecat (Ioan 18:13).

Gratus l-a desemnat pe Caiafa arhiereu în anul 18 e.n., ceea ce înseamnă că, în momentul venirii lui Pilat în Ierusalim, acesta deținea funcția de opt ani. Unul dintre motivele pentru care Caiafa a reușit să rămână arhiereu vreme de optsprezece ani — o durată fără precedent la vremea aceea — este relația de colaborare pe care a reușit să și-o consolideze cu Pontius Pilat. Cei doi lucrau bine împreună. Perioada guvernării lor în parteneriat, din

anul 18 e.n. Și până în 36 e.n., este cea mai stabilă perioadă din întregul secol I. Împreună au reușit să țină impulsurile revoluționare ale evreilor sub control, pedepsind aspru până și cel mai mic semn de răzvrătire.

Și totuși, în ciuda eforturilor lor, Pilat și Caiafa nu au reușit să înlăture zelul stârnit în inimile evreilor de către revoltele mesianice de la începutul secolului — cele conduse de Ezechia, șeful tâlharilor, Simon din Perea și Iuda Galileanul. La scurt timp după sosirea lui Pilat în Ierusalim, o nouă serie de predicatori, profeți, tâlhari și preinși mesia au început să circule prin Țara Sfântă, adunând discipoli, militând pentru eliberarea de sub jugul Romei și promițând venirea Împărăției Cerurilor. În 28 e.n., un predicator ascet pe nume Ioan a început să boteze oamenii în apele râului Iordan, inițiindu-i în ceea ce el considera a fi adevărata țară a Israelului. Atunci când popularitatea lui Ioan a devenit prea mare pentru a fi ținută sub control, tetrarhul lui Pilat din Perea, Irod Antipa, a ordonat întemnițarea lui și l-a executat cândva în jurul anului 30 e.n. Câțiva ani mai târziu, un meșteșugar din Nazaret pe nume Isus, însoțit de un grup de discipoli, a intrat triumfător în Ierusalim, unde a asaltat Templul, a răsturnat mesele speculanților valutari și a eliberat din cuști animalele de sacrificiu. Și el a fost arestat și condamnat la moarte de către Pilat. Trei ani mai târziu, în anul 36 e.n., un alt mesia, cunoscut sub numele de „Samariteanul” a adunat un grup de susținători pe vârful muntelui Gerizim, unde a anunțat că va dezgropa artefacte sacre, ascunse acolo de către Moise. Pilat a răspuns prin trimiterea unui detașament de trupe romane care a urcat muntele și a măcelărit mulțimea de susținători ai Samariteanului.

Acest ultim act de violență dezlănțuită a fost cel care a pus punct guvernării lui Pilat în Ierusalim. Chemat la Roma pentru a-și motiva acțiunile în fața împăratului Tiberius, Pilat nu s-a mai întors niciodată în Iudeea. A fost exilat în Galia în anul 36 e.n. Ținând cont de strânsa lor colaborare, s-ar putea să nu fie o coincidență că Iosif Caiafa a fost și el demis din funcția de arhiereu în același an.

Fără Pilat și Caiafa, nu a mai avut cine să înfrâneze înflăcărarea revoluționară a evreilor. La jumătatea secolului, toată Palestina fierbea deja de energie mesianică. În anul 44 e.n., un profet făcător de minuni pe nume Theudas s-a autoproclamat mesia și a adunat câteva sute de susținători pe malul Iordanului, promițând să despartă apele, la fel cum făcuse Moise cu Marea Roșie în urmă cu o mie de ani. El susținea că acesta va fi primul pas spre recâștigarea Pământului Făgăduinței de sub tutela romană. Romanii au

reacționat trimițând armata să-i împrăștie pe susținători înapoi în deșert și să-i taie capul lui Theudas. În 46 e.n., doi fii ai lui Iuda Galileanul, Iacov și Simon, au călcat pe urmele tatălui și bunicului lor și au lansat propria lor mișcare revoluționară; amândoi au fost răstigniți pentru faptele lor.

Pentru a ține agitațiile mesianice sub control, Roma avea nevoie de un conducător cu mână de fier, dar și cu minte deschisă; cineva care să răspundă răzvrătirii evreilor, dar care, în același timp, să poată menține pacea și ordinea în zonele sălbatice ale Iudeei și Galileei. În fapt, Roma trimitea la Ierusalim un șir întreg de guvernatori incompetenți — fiecare mai vicios și mai avar decât cel dinainte —, a căror corupție și ignoranță aveau să transforme furia, indignarea și fervoarea apocaliptică tot mai puternică din Palestina într-o revoluție în toată regula.

A început cu Ventidius Cumanus, care guverna Ierusalimul în 48 e.n., la doi ani după ce răscoala fiilor lui Iuda fusese înăbușită. Ca guvernator, Cumanus era un hoț și un nepriceput. Una dintre primele sale hotărâri după preluarea funcției a fost plasarea gărzilor romane pe acoperișurile intrărilor în Templu, pentru a supraveghea ostentativ liniștea și ordinea în timpul sărbătorilor pascale. În mijlocul procesiunii religioase, unul dintre soldați a găsit amuzant să-și ridice fustanela și să-și arate posteriorul congregației strânse în piață, strigându-le ceea ce Iosephus descrie cu decență ca fiind „cuvinte la care te-ai aștepta să însoțească asemenea gesturi”.

Mulțimea a fost scandalizată și în curtea Templului a izbucnit răzmerița. În loc să aplaneze situația, Cumanus a trimis o cohortă de soldați romani să măcelărească masa panicată de oameni. Pelerinii care au reușit să scape carnagiului au rămas blocați pe coridoarele înguste care ieșeau din curtea Templului. Sute de oameni au fost călcați în picioare. Tensiunea a crescut și mai mult după ce unul dintre legionarii lui Cumanus a rupt un manuscris al Torei în fața evreilor adunați. Guvernatorul l-a executat imediat, dar nu a fost de-ajuns pentru a potoli mânia și nemulțumirea unui întreg popor.

Guvernarea lui Cumanus s-a încheiat atunci când un grup de călători evrei din Galileea au fost atacați în timp ce traversau Samaria, în drum spre Ierusalim. Deoarece Cumanus a ignorat apelul evreilor la dreptate — fiind, se pare, mituit de samariteni, un grup etnic condus de un bărbat pe nume Eleazar, fiul lui Dineu —, aceștia au decis să-și facă singuri dreptate și au pornit un măcel prin Samaria, ucigând toți localnicii care le-au ieșit în cale. Acest act a fost mai mult decât o răzbunare sângeroasă; a fost o afirmare a autonomiei din partea unui popor sătul să lase ordinea și protecția în seama

coruptei administrații romane. Pentru împărat, izbucnirea violențelor dintre evrei și samariteni a fost picătura care a umplut paharul. În 52 e.n., Ventidius Cumanus a fost exilat și Antonius Felix a fost trimis în Ierusalim în locul său.

Ca guvernator, Felix nu s-a descurcat mai bine decât predecesorul său. Asemenea lui Cumanus, i-a tratat pe evreii aflați sub stăpânirea sa ca pe niște sclavi lipsiți de drepturi. S-a folosit de puterea banului pentru a instiga diferite facțiuni politice evreiești una împotriva celeilalte, profitând de fiecare dată de pe urma conflictelor. Se pare că la început a avut o relație destul de bună cu arhiereul Ionatan, unul dintre cei cinci fii ai lui Ana care au ocupat această funcție. Felix și Ionatan și-au unit eforturile pentru suprimarea grupurilor de tâlhari care cutreierau prin Iudeea, iar Ionatan e posibil să fi jucat un rol în prinderea căpeteniei lor, Eleazar, fiul lui Dineu, trimis apoi la Roma pentru a fi crucificat. Dar, odată ce și-a îndeplinit rolul, arhiereul a fost înlăturat. Unii consideră că Felix a fost responsabil pentru ceea ce a urmat, deoarece în timpul guvernării lui a apărut o nouă specie de tâlhari în Ierusalim: un grup misterios de rebeli evrei pe care romanii îi numeau *Sicarii* sau „cuțitari”, din cauza preferinței lor pentru pumnale mici, ușor de ascuns, numite *sicae*, cu care îi asasinau pe cei care se opuneau voinței Domnului.

Sicarii erau zeloți mânați de o percepție apocaliptică asupra lumii și un devotament fervent în slujba ideii de a instaura Împărăția Cerurilor pe Pământ. Se opuneau cu fanatism ocupației romane, deși își revărsau furia răzbunătoare doar asupra evreilor, mai ales asupra aristocrației clericale care se supusese Romei. Neînfricați și de neoprit, sicarii își asasinau oponenții fără să se teamă de consecințe: o făceau în centrul orașului, ziua în amiaza mare, sub ochii a sute de oameni, în timpul zilelor festive și al sărbătorilor.

Se strecurau prin mulțime cu pumnalele ascunse sub haine, iar când ajungeau destul de aproape de țintă, atacau. Apoi, în timp ce victima cădea la pământ într-o baltă de sânge, sicarii se strecurau înapoi în mulțime și se alăturau corului de voci panicate.

Căpetenia sicarilor la vremea respectivă era un tânăr evreu rebel pe nume Menahem, nimeni altul decât nepotul acelui mesia învins, Iuda Galileanul. Menahem a moștenit ura bunicului său față de aristocrația clericală și mai ales față de arhiereul aflat în fruntea ei. Pentru sicari, Ionatan, fiul lui Ana, era un impostor, un tâlhar și un escroc care se îmbogățise exploatarea

suferința poporului. Era la fel de responsabil pentru robia evreilor ca împăratul păgân din Roma. Prezența sa pe Muntele Templului ofensase un neam întreg. Însăși existența sa era o insultă adusă Domnului. Trebuia să moară.

În anul 56 e.n., sicarii, sub îndrumarea lui Menahem, reușesc în sfârșit să ducă până la capăt ceea ce Iuda Galileanul n-a putut decât să viseze. În timpul sărbătorii Paștelui, un asasin sicar și-a făcut loc prin mulțimea de pelerini adunați pe Muntele Templului, până a ajuns destul de aproape de arhiereul Ionatan pentru a-și scoate pumnalul și a-i tăia gâtul. Imediat după aceea, s-a pierdut din nou în mulțime.

Uciderea arhiereului a creat o isterie generală printre locuitorii Ierusalimului. Cum putea liderul neamului evreu, reprezentantul lui Dumnezeu pe Pământ, să fie ucis în plină zi, în mijlocul curții Templului, iar criminalul să nu fie prins? Mulți refuzau să creadă că asasinul fusese un evreu. Existau zvonuri că guvernatorul roman, Felix, ar fi ordonat el însuși lovitura. Cine altcineva ar fi îndrăznit blasfemia de a vărsa sângele arhiereului pe lespedeaua Templului?

Și totuși, domnia terorii sicarice de-abia începuse. Strigându-și sloganul — „Fără alți Dumnezei în afară de El” — au început să atace membrii clasei conducătoare evreiești, prădându-le avutul, răpindu-le rudele și arzându-le casele. Prin acțiunile lor, sicarii au sădit teroarea în inimile evreilor, iar Iosephus povestește că „mai insuportabilă decât crimele lor, era doar spaima pe care o răspândiseră, fiecare om așteptându-se să moară la orice oră, la fel ca în vreme de război”.

După moartea lui Ionatan, ardoarea mesianică din Ierusalim a atins punctul maxim. Printre evrei, domnea un sentiment general că în jurul lor se petrecea ceva important; era un sentiment născut din disperare, hrănit de un popor care tânjea să scape de sub ocupația străină. Zelul religios care-i însuflețise pe tâlhari, profeți și numeroșii mesia se răspândeau acum în rândurile populației ca un virus. Nu mai putea fi limitat la pustiul din afara orașelor. Influența sa ajunsese pe străzile din Sepphoris, Tiberias, Hebron și chiar și din Ierusalim. Dintr-odată, țărani și proscriși nu mai erau singurii care vorbeau despre regii și profeții ce eliberaseră în trecut Israelul de dușmani. Cei bogați începuseră și ei să se agite și să-și exprime dorința de emancipare. Semnele se vedeau pretutindeni. Scriptura era pe cale să se împlinească. Sfârșitul Lumii era aproape.

În Ierusalim, un ascet pe nume Isus, fiul lui Anania, a apărut peste noapte, profetind despre distrugerea orașului și venirea iminentă a lui mesia. Altul, un misterios vraci evreu cunoscut ca „Egipteanul”, se declara Regele Iudeilor și strângea mii de susținători pe Muntele Măslinilor, unde a jurat că, asemenea lui Ioșua la Ierihon, va prăbuși zidurile Ierusalimului doar prin puterea cuvântului. Mulțimea a fost masacrată de trupele romane — deși, din câte se știe, Egipteanul a scăpat.

Reacția întârziată a lui Felix la aceste evenimente a dus în cele din urmă la demiterea sa și înlocuirea cu Porcius Festus. Festus însă nu s-a descurcat nici el mai bine în strunirea populației tot mai agitate, nici în provincie, unde numărul profeților care militau pentru rebeliunea împotriva Romei și al susținătorilor acesteia crescuse alarmant, și nici în Ierusalim, unde sicarii, încurajați de succesul asasinării lui Ionatan, prădau și omorau acum în voie. Festus a fost atât de copleșit de greutatea funcției sale că a murit la scurt timp după ce o preluase. Locul i-a fost luat de Luceius Albinus, un degenerat și un escroc notoriu, care, în cei doi ani de guvernare a Ierusalimului, și-a sporit averea jefuind populația. După Albinus a venit Gessius Florus, a cărui ședere scurtă și turbulentă merită să fie amintită doar pentru că a fost relativ pașnică în comparație cu anii petrecuți sub Albinus și pentru că el avea să fie ultimul guvernator roman pe care îl va mai avea Ierusalimul.

Era anul 64 e.n. În numai doi ani, furia, indignarea și zelul mesianic care se acumulaseră constant pe tot cuprinsul țării aveau să izbucnească într-o revoltă violentă împotriva Romei. Cumanus, Felix, Festus, Albinus și Florus — fiecare guvernator a contribuit prin greșelile sale la răscoala evreilor. Însăși capitala Imperiului Roman era vinovată pentru administrația sa neinspirată și taxarea exagerată a populației ocupate. Aristocrația iudaică era și ea responsabilă pentru deteriorarea ordinii sociale, din cauza tuturor eforturilor sale de a obține puterea și susținerea autorităților romane. Și, fără îndoială, conducerea Templului a jucat un rol hotărâtor în răspândirea sentimentului de nedreptate și a sărăciei care îi obligase pe atâția evrei să răspundă prin violență. Adăugând și confiscarea terenurilor private, seceta și foamea care devastaseră Iudeea și Galileea, numărul mare de oameni fără slujbe și dislocarea și urbanizarea forțată a atâtor țărani, era doar o chestiune de timp până când flacăra revoluției să cuprindă toată Palestina. Se părea că întreaga populație evreiască avea să pornească o revoltă

violentă, la cea mai mică provocare — lucru pe care Florus a fost destul de neinspirat ca să-l facă.

În luna mai a anului 66 e.n., Florus a anunțat dintr-odată că evreii datorează Romei o sută de mii de dinari pentru taxe neplătite. Însoțit de o armată de gărzi de corp, guvernatorul roman a intrat în Templu și a spart trezoreria, jefuind banii pe care evreii îi ofereau ca sacrificiu lui Dumnezeu. Au izbucnit revoltele, iar Florus a reacționat trimițând o mie de soldați în zona rezidențială a orașului pentru a ucide în voie. Soldații au omorât femei și copii, au intrat în case și au masacrat oamenii în paturile lor. Orașul a fost cuprins de haos. Războiul se întrezărea la orizont.

Pentru a aplana situația, romanii au pus în fruntea evreilor pe un adept al lor: Agrippa al II-lea, al cărui tată, Agrippa I, fusese un conducător evreu care reușise să între în grațiile Romei. Chiar dacă fiul său nu se bucura de aceeași popularitate ca el, era cea mai bună alegere a romanilor pentru a detensiona atmosfera din Ierusalim.

Tânărul Agrippa s-a grăbit să ajungă în Ierusalim, sperând să poată amâna războiul pe ultima sută de metri. Stând pe acoperișul palatului regal împreună cu sora sa, Berenice, i-a implorat pe evrei să privească situația realist.

— Aveți de gând să vă opuneți întregului Imperiu Roman? i-a întrebat el. Pe ce armată vă bizuiți? Unde vă este flota, să măturați marea de romani? Unde vă este tezaurul cu care să plătiți o astfel de campanie? Credeți că intrați în război cu egiptenii sau arabii? Chiar vreți să ignorați puterea Imperiului Roman? Refuzați să luați în seamă propria slăbiciune? Sunteți mai bogați decât galii, mai puternici decât germanii, mai inteligenți ca grecii, mai numeroși ca toate popoarele Pământului? Ce anume vă face să credeți că-i puteți înfrunța pe romani?

Evident, revoluționarii știau răspunsul la întrebarea lui Agrippa. Zelul era cel care-i mâna. Acea râvnă care îi făcuse pe Macabei să-i alunge pe uzurpatorii seleucizi în urmă cu două secole; aceeași credință care îi ajutase pe israeliți să cucerească Tărâmul Făgăduinței încă de la început; aceasta era arma revoluționarilor împotriva Romei. Doar așa aveau să rupă lanțurile.

Batjocoriți și ignorați de către mulțime, Agrippa și Berenice nu au avut altă soluție decât să fugă din oraș. Chiar și acum, în al doisprezecelea ceas, era posibil ca războiul cu Roma să fie evitat. Acest lucru însă nu s-a întâmplat, și totul din cauza unui tânăr pe nume Eleazar, care, în calitate de

comandant al găzii Templului, era preotul însărcinat cu liniștea publică în vecinătatea lăcașului de cult. Susținut de un grup de preoți de rang inferior, Eleazar a preluat controlul Templului și a oprit sacrificiile zilnice către împărat. Mesajul către Roma era unul clar: Ierusalimul și-a declarat independența. În scurt timp vor urma restul Iudeii, Galileea, Idumeea, Perea, Samaria și toate satele împrăștiate de-a lungul malurilor Mării Moarte.

Menahem și sicarii i s-au alăturat comandantului găzii Templului. Împreună, au expulzat toți ne-evreii din Ierusalim, exact cum o cerea Scriptura. Au trimis o poteră în căutarea arhiereului, care se ascunsese imediat ce începuseră violențele, și l-au omorât. Apoi, într-un act profund simbolic, au ars arhivele publice. Toate registrele perceptorilor și actele de proprietate au fost mistuite de flăcări. Toate documentele care stabileau cine e bogat și cine e sărac au fost distruse. Toată lumea putea s-o ia de la început, în această nouă ordine de inspirație divină.

Controlând acum periferia Ierusalimului, rebelii au început să se baricadeze împotriva inevitabilului asalt roman. În mod ciudat însă, în locul armatei numeroase pe care s-ar fi așteptat să o trimită romanii, aceștia au intervenit cu o trupă restrânsă, pe care rebelii au învins-o fără prea mult efort, înainte de a-și întoarce atenția către garnizoana romană plasată strategic pe nivelurile mai înalte ale orașului. Soldații romani au acceptat să se predea, în schimbul asigurării că li se va permite să părăsească nevătămați orașul. Atunci când au lăsat armele și au ieșit din fortăreață însă, rebelii i-au luat cu asalt și i-au masacrat până la ultimul, eliminând astfel urgia romană din Orașul Sfânt.

După acest episod nu a mai existat cale de întoarcere. Evreii tocmai declaraseră război celui mai puternic imperiu pe care îl cunoscuse lumea până la vremea aceea.

Capitolul 6 Anul unu

Până la urmă, s-a ajuns la doar o mie de bărbați, femei și copii — ultimii dintre rebeli care au supraviețuit masacrului roman. Era anul 73 e.n. Ceea ce începuse cu sicarii s-a sfârșit tot cu sicarii. Orașul Ierusalim fusese deja ars până-n temelii, zidurile fuseseră dărâmate, populația, măcelărită. Toată Palestina se afla din nou sub control roman. Din rebeliune mai rămăseseră doar câțiva sicari care fugiseră de la Ierusalim, împreună cu nevestele și copiii, ca să se ascundă în fortăreața Masada, pe țărmul vestic al Mării Moarte. Acum se aflau acolo, strânși pe culmea unei faleze stâncoase izolate în mijlocul unui deșert arid, privind neputincioși cum o falangă de soldați romani înainta încet pe versantul muntelui — cu scuturile ridicate și spadele scoase — gata să pună definitiv capăt rebeliunii care începuse cu șapte ani mai devreme.

Sicarii au venit inițial la Masada în primele zile de la izbucnirea războiului cu Roma. Masada, o cetate fortificată naturală și teoretic inexpugnabilă, situată la peste treizeci de metri deasupra Mării Moarte, servise mult timp ca refugiu pentru evrei. David venise acolo ca să se ascundă de Regele Saul, care își trimisese oamenii să-l vâneze pe ciobănașul care într-o zi avea să-i smulgă coroana. Macabeii folosiseră Masada ca pe o bază militară în timpul revoltei contra dinastiei seleucide. Un secol mai târziu, Irod cel Mare transformase Masada într-un adevărat oraș fortificat, netezind culmea în formă de barcă și înconjurând-o cu un zid masiv, clădit din piatră albă de la Ierusalim. Irod a adăugat magazii și grânare, cisterne pentru apa de ploaie, chiar și un bazin de scăldat. A mai plasat în Masada și un arsenal suficient, se spunea, pentru a înarma o mie de oameni. Pentru sine și familia sa, Irod a construit un monumental palat cu trei niveluri, suspendat în capătul nordic al versantului, chiar sub culme, cu băi, colonade sclipitoare, mozaicuri multicolore și o orbitoare panoramă de o sută optzeci de grade peste valea albă calcaroasă a Mării Moarte.

După moartea lui Irod, fortăreața și palatele de la Masada, precum și ascunzătoarea de arme, au căzut în mâinile romanilor. În anul 66 e.n., când a început rebeliunea evreiască, sicarii, sub conducerea lui Menahem, au eliberat Masada de sub controlul romanilor și au dus armele înapoi la Ierusalim, pentru a-și uni forțele cu Eleazar, comandantul gărzii Templului. Luând orașul în stăpânire și distrugând arhivele Templului, rebelii au început să bată monede pentru a-și sărbători independența atât de greu

câștigată. Acestea erau gravate cu simboluri ale victoriei — potire și ramuri de palmier — și inscripționate cu sloganuri ca „Libertate pentru Sion” și „Ierusalimul e sfânt”, scrise nu în greacă, limba păgânilor și a idolatrilor, ci în ebraică. Fiecare monedă era datată, egocentric, „Anul Unu”, ca și cum ar fi început o eră complet nouă. Profetii avuseseră dreptate. Cu siguranță, aceea era Împărăția lui Dumnezeu.

Totuși, în toiul sărbătoririlor, când Ierusalimul era securizat și peste oraș se lăsa încet un calm fragil, Menahem a făcut un lucru neașteptat. Drapându-se în robă purpurie, a intrat triumfal în curtea Templului unde, flancat de fideli săi înarmați din rândurile sicarilor, s-a declarat public mesia, Regele Evreilor.

În unele privințe, acțiunile lui Menahem aveau sens. La urma urmei, dacă Împărăția lui Dumnezeu fusese în sfârșit împământenită, era momentul să apară mesia, pentru a domni în numele lui Dumnezeu. Și cine altul să îmbrace mantia regală și să urce pe tron, dacă nu Menahem, nepot al lui Iuda Galileanul și strănepot al lui Ezechia, șeful tâlharilor? Presupunerea mesianism al lui Menahem era, pentru cei care-l urmau, doar o împlinire a profețiilor: pasul final spre vestirea zilelor din urmă.

Nu așa vedea lucrurile și Eleazar, comandantul gărzii Templului. El și asociații lui dintre preoții de rang inferior erau indignați de ceea ce considerau a fi o acaparare flagrantă a puterii de către sicari. Au pus la cale un plan pentru a-l ucide pe autoproclamatul mesia și a curăța orașul de discipolii săi care se amestecau peste tot. În timp ce Menahem umbla țănoș prin Templu în ținuta sa regală, oamenii lui Eleazar au luat cu asalt Muntele Templului și au învins gărzile. L-au tras pe Menahem afară și l-au torturat până a murit. Sicarii supraviețuitori au fugit din Ierusalim, pentru a se aduna la baza lor din fortăreața Masada, unde au așteptat să se termine războiul.

Șapte ani au așteptat sicarii. În timp ce romanii se regrupau și încercau să preia Palestina de sub controlul rebelilor, în timp ce orașele și satele din Iudeea și Galileea erau nimicite unul după altul și locuitorii lor trecuți prin spadă, în timp ce însuși Ierusalimul era sub asediu și locuitorii săi mureau încet de foame, sicarii așteptau în fortăreața lor de pe munte. Numai după ce toate orașele rebele fuseseră distruse și regiunea ajunsese din nou sub stăpânirea lor, romanii și-au întors privirile și către Masada.

Regimentul roman a ajuns lângă Masada în anul 73 e.n., la trei ani după căderea Ierusalimului. Întrucât nu puteau ataca frontal fortăreața, soldații au

construit mai întâi un zid masiv de jur-împrejurul bazei muntelui, pentru a se asigura că niciun rebel nu putea să scape pe neobservate. Odată zona securizată, romanii au construit o rampă abruptă peste prăpastia din latura de vest a falezei, înlăturând treptat zeci de tone de pământ și piatră, săptămâni de-a rândul, în timp ce rebelii aruncau asupra lor bolovani, de deasupra. Apoi, soldații au împins un enorm turn de asalt în susul rampei, de unde i-au bombardat zile în șir pe rebeli cu săgeți și ghiulele de balistă. După ce zidul înconjurător al lui Irod a cedat în sfârșit, pe romani nu-i mai despărțea de rebeli decât un zid interior construit în grabă. Romanii i-au dat foc, apoi s-au întors în taberele lor și au așteptat cu răbdare să se dărâme de la sine.

Adunați în palatul lui Irod, sicarii știaau că le venise sfârșitul. Cu siguranță, romanii aveau să le facă, lor și familiilor lor, ceea ce le făcuseră și locuitorilor Ierusalimului. În tăcerea apăsătoare, unul dintre conducătorii sicarilor s-a ridicat să se adreseze celorlalți:

— Prieteni, de vreme ce ne-am hotărât de mult să nu fim niciodată slugile romanilor și nici ale altcuiva decât ale lui Dumnezeu însuși, care numai El este Domnul adevărat și drept al omenirii, a sosit acum timpul să adevărim prin faptă această hotărâre. Și, scoțându-și pumnalul, a făcut o ultimă declarație: Dumnezeu ne-a acordat puterea de a muri vitejește, în libertate, cum nu s-a întâmplat cu cei din Ierusalim care au fost cucerți pe neașteptate.

Cuvântarea a avut efectul scontat. În timp ce romanii se pregăteau pentru asaltul final asupra Masadei, rebelii au tras la sorți pentru a stabili ordinea în care aveau să-și pună în aplicare îngrozitorul plan. Și-au scos pumnalele — aceleași pumnale care le conferiseră identitatea, pumnalele ce declanșaseră, prin tăierea beregatei arhierelui, fatidicul război cu Roma — și au început să-și omoare soțiile și copiii, înainte de a se înjunghia unii pe alții. Ultimii zece oameni au ales pe unul dintre ei care să-i ucidă pe ceilalți nouă. La sfârșit, acesta a dat foc cetății, apoi s-a sinucis și el.

În dimineața următoare, ajungând triumfători în fortăreața Masada, până atunci de necucerit, romanii n-au mai găsit decât o liniște sinistă: nouă sute șaiszeci de bărbați, femei și copii morți. În sfârșit, războiul se terminase. Întrebarea este: de ce a durat atât de mult?

Veștile despre revolta evreiască ajunseseră cu repeziciune până la împăratul Nero, care i-a ordonat pe loc unuia dintre cei mai de încredere oameni ai lui, Titus Flavius Vespasianus, să recucerească Ierusalimul.

Preluând comanda unei armate masive, de peste șaizeci de mii de luptători, Vespasian a pornit imediat spre Siria, în timp ce fiul său, Titus, s-a dus în Egipt să adune legiunile romane aflate la Alexandria. Titus avea să-și ducă trupele spre nord, prin Idumeea, în timp ce Vespasian, la sud, intra în Galileea. Planul urmărea ca tatăl și fiul să-i prindă pe evrei la mijloc, între cele două armate, și să înăbușe rebeliunea.

Unul câte unul, orașele rebele au fost învinse de forțele romane, în timp ce Titus și Vespasian nimiceau totul prin Țara Sfântă. Cam prin anul 68 e.n., întreaga Galilee, precum și Samaria, Idumeea, Peareea și toată regiunea Mării Moarte, mai puțin Masada, reveniseră sub un control roman ferm. Lui Vespasian nu-i mai rămânea decât să-și trimită armatele în Iudeea, pentru a pustii și sediul rebeliunii: Ierusalimul.

În timp ce se pregătea pentru asaltul final însă, Vespasian a primit vestea că Nero se sinucisese. Roma era în plin tumult. Războiul civil răvășea capitala. În decurs de numai câteva luni, trei comandanți de legiuni — Galba, Otho și Vitellius — s-au proclamat împărați, fiecare fiind răsturnat violent de succesorul său. Legea și ordinea nu mai existau, în timp ce hoții și huliganii prădau populația fără teamă de consecințe. Niciodată, de la războiul dintre Octavianus și Marcus Antonius, cu o sută de ani în urmă, nu mai cunoscuseră romanii asemenea turbulente civile. Tacitus o descrie ca pe o perioadă „dezastruoasă, plină de bătălii cumplite, sfâșiată de lupte civile, îngrozitoare chiar și pe timp de pace”.

Stimulat de legiunile aflate sub comanda lui, Vespasian și-a oprit campania din Iudeea și s-a grăbit spre Roma, ca să revendice la rândul lui tronul. Graba, se pare, nu era necesară. Cu mult timp înainte de a ajunge la destinație, în vara anului 70 e.n., susținătorii lui asediaseră orașul, îi ucisese rivalii și-l declaraseră pe Vespasian singurul împărat.

Totuși, Roma, peste care domnea acum Vespasian, suferise o transformare profundă. Masivele evenimente civile declanșaseră o consternare accentuată față de declinul puterii și al influenței romane. Situația din îndepărtata Iudee era deosebit de îngrijorătoare. Pe lângă faptul că evreii cei mai de jos se revoltaseră, ceea ce era din capul locului foarte rău, acum era de neconceput ca, după trei ani lungi și grei, rebeliunea încă să nu fi fost înăbușită. Se mai revoltau și alte popoare subjugate, desigur. Aceștia însă nu erau gali sau britani — erau doar niște țărani superstițioși care dădeau cu pietre. Însăși amploarea Revoltei Evreiești și faptul că

izbucnise într-o perioadă de profunde tulburări sociale și politice la Roma crease o stare vecină cu o criză de identitate în rândurile cetățenilor romani.

Vespasian știa că, pentru a-și consolida autoritatea și potoli haosul care cuprinsese Roma, trebuia să abată atenția oamenilor de la grijile interne spre o cucerire spectaculoasă peste hotare. O victorie mărunță n-ar fi fost de ajuns. Împăratul avea nevoie de nimicirea totală a unei forte inamice. Avea nevoie de un triumf — o manifestare fabuloasă a puterii romane, îmbogățită cu prizonieri, sclavi și prăzi de război, ca să câștige simpatia cetățenilor nemulțumiți și să semene teroarea în rândurile supușilor. Așa că, imediat după ce a urcat pe tron, Vespasian s-a apucat să ducă la îndeplinire sarcina pe care o lăsase neterminată în Iudeea. N-avea să se rezume doar la a înăbuși rebeliunea evreiască — așa ceva ar fi fost insuficient ca să-și atingă scopul. Trebuia să-i anihileze complet pe evrei. Să-i șteargă de pe fața pământului. Să le devasteze teritoriile. Să le ardă templul. Să le distrugă cultul. Să le ucidă zeul.

Din înalta sa poziție de la Roma, Vespasian i-a trimis vorbă fiului său, Titus, să pornească imediat spre Ierusalim și să nu se dea înapoi de la nimic pentru a pune capăt rebeliunii evreilor, rapid și decisiv. Ceea ce nu știa împăratul era că rebeliunea ajunsese pe punctul de a se stinge de la sine.

La scurt timp după asasinarea lui Menahem și izgonirea sicarilor din Ierusalim, rebelii au început să se pregătească pentru invazia romană, despre care erau convinși că se profila la orizont. Zidurile din jurul orașului au fost fortificate și s-au făcut pregătiri pentru a se aduna cât de multe echipamente militare se găseau. S-au strâns spade și săgeți, s-au făurit platoșe, s-au stivuit proiectile de catapultă și batistă pe tot perimetrul orașului. Băieți tineri erau instruiți în grabă pentru lupta corp la corp. Tot orașul era în panică, iar rebelii își postau oameni pe poziții și așteptau ca romanii să revină pentru a recuceri Ierusalimul.

Romanii însă n-au mai venit. Cu siguranță, rebelii știau despre distrugerile care aveau loc în jurul lor. În fiecare zi, hoarde de refugiați răniți și plini de sânge se revărsau în Ierusalim; orașul se umpluse până la refuz. Până acum însă, represaliile romane se concentraseră numai asupra zonelor de la țară și în jurul unor fortărețe rebele importante, ca Tiberias, Gamala și Gischala. Cu cât așteptau mai mult rebelii sosirea romanilor la Ierusalim, cu atât mai scindată și instabilă devenea conducerea orașului.

Cu câțva timp în urmă, se formase un soi de guvern de tranziție, alcătuit mai mult din acei membri ai aristocrației clericale din Ierusalim care se

alăturaseră rebeliunii, mulți dintre ei fără tragere de inimă. Această facțiune așa-zis „moderată” era în favoarea ajungerii la un acord cu Roma, dacă ar mai fi fost posibil. Voiau să capituleze necondiționat, să ceară îndurare și să se supună din nou cârmuirii romane. Moderații se bucurau de mult sprijin în Ierusalim, mai ales din partea evreilor mai bogați, care căutau o cale de a-și păstra averea și poziția socială — și, desigur, viața.

Totuși, o facțiune mult mai numeroasă și mai vocală din Ierusalim era convinsă că Dumnezeu îi condusese pe evrei în războiul contra Romei, și tot Dumnezeu avea să le aducă victoria. Poate că, pe moment, situația părea fără ieșire, iar dușmanul, invincibil — dar și aceste lucruri făceau parte din planul divin al lui Dumnezeu. Nu avertizaseră profeții că, în zilele din urmă, „locurile semănate vor părea nesemănate, iar grânarele se vor găsi goale” (2 Ezdra 6:22)? Totuși, dacă evreii îi rămâneau credincioși doar Domnului, atunci foarte curând aveau să vadă Ierusalimul scăldat în glorie. Trompetele urmau să sune, și toți cei ce le auzeau aveau să fie cuprinși de spaimă. Munții urmau să se netezească, iar pământul să se deschidă, pentru a-i înghiți pe dușmanii lui Dumnezeu. Pentru asta, nu era nevoie decât de credință. De credință și zel.

În fruntea acestei tabere se afla o coaliție de țărani, preoți de nivel inferior, bande de tâlhari și refugiați nou-veniți, care se adunaseră să formeze o facțiune revoluționară distinctă, numită gruparea zeloților. Săraci, cucernici și antiaristocratici, membrii grupării zeloților voiau să rămână fideli intențiilor originare ale revoltei: purificarea Țării Sfinte și instaurarea domniei lui Dumnezeu pe pământ. Se opuneau violent guvernului de tranziție și planurilor sale de a preda orașul romanilor. Un asemenea lucru era pentru ei o blasfemie. O trădare. Iar gruparea zeloților cunoștea prea bine pedeapsa pentru ambele fapte.

Gruparea zeloților a ocupat curtea interioară a Templului, unde aveau acces numai preoții, și de-acolo a dezlănțuit un val de teroare asupra tuturor celor considerați insuficient de loiali rebeliunii: aristocrația bogată și evreii din clasa superioară; vechii nobili sprijinitori ai lui Irod și fosta conducere a Templului; principalii preoți și cei ce urmau tabăra moderaților. Liderii grupării zeloților și-au înființat propriul guvern din umbră și au tras la sorti pentru a hotărî care dintre ei avea să fie următorul arhiereu. Norocul a căzut pe un țaran analfabet, numit Phanni, fiul lui Samuel, care a fost îmbrăcat cu veșmintele fastuoase ale arhiereului, plasat în fața intrării la Sfânta Sfintelor și învățat cum să officieze jertfele, în timp ce rămășițele nobilimii preotești

priveau de la distanță, lăcrimând pentru această profanare a descendentei lor sacre, cum o considerau ei.

În timp ce vărsările de sânge și luptele intestinale dintre grupările rivale continuau, tot mai mulți refugiați au început să vină în oraș, punând paie peste focul disputelor și al discordiilor care amenințau să cuprindă tot Ierusalimul. Moderații fiind reduși la tăcere, acum existau trei tabere principale care se întreceau pentru controlul asupra orașului. Câtă vreme gruparea zeloților, care consta din vreo două mii cinci sute de oameni, ocupa curtea interioară a Templului, curțile exterioare căzuseră în mâinile fostului lider al rebeliunii din Gischala, un orășean înstărit pe nume Ioan *Ioannes*, care abia scăpase din orașul distrus de romani.

La început, Ioan din Gischala s-a alăturat grupării zeloților, cu care avea în comun devotamentul față de principiile religioase ale revoluției. Dacă Ioan însuși putea fi numit zelot sau nu, e dificil de spus. Fără îndoială, era un naționalist aprig, care nutrea o ură adâncă împotriva Romei, într-o vreme când sentimentul național și așteptările mesianice erau legate indisolubil. A mers chiar până la a topi vasele sacre din Templu, pentru a face din ele arme cu care să lupte contra armatelor romane. În cele din urmă însă, un conflict pentru controlul asupra Templului l-a silit pe Ioan să se despartă de gruparea zeloților și să-și formeze propria lui armată, care consta cam din șase mii de luptători.

A treia și cea mai mare tabără rebelă din Ierusalim era condusă de Simon, fiul lui Giora, unul dintre șefii de tâlhari care respinseseră asaltul inițial al lui Cestius Gallus asupra Ierusalimului. Simon petrecuse primul an al Revoltei Evreiești cutreierând regiunile rurale din Iudeea, prădând pământurile celor bogați, eliberând sclavii și câștigându-și reputația de apărător al săracilor. După o scurtă ședere alături de sicarii din Masada, Simon a venit la Ierusalim, cu o numeroasă armată personală, de zece mii de oameni. La început, orașul l-a primit cu bucurie, sperând că avea să poată înfrâna excesele grupării zeloților și să-i taie avântul lui Ioan din Gischala, care avea o atitudine tot mai autoritară. Deși n-a putut smulge templul de la niciunul dintre rivalii săi, Simon a reușit totuși să preia controlul asupra unei mari părți din orașul de sus și de jos.

Totuși, ceea ce-l diferenția cu adevărat pe Simon de restul liderilor rebeli din Ierusalim era faptul că, încă de la bun început, s-a prezentat fără rețineri ca mesia și rege. La fel ca Menahem înaintea lui, Simon s-a îmbrăcat în robă regească și a defilat prin oraș ca salvator al acestuia. S-a declarat

„Stăpân al Ierusalimului” și și-a folosit poziția de uns al divinității pentru a începe să aresteze și să execute evreii de clasă superioară pe care-i suspecta de trădare. Drept urmare, Simon, fiul lui Giora, a ajuns în cele din urmă să fie recunoscut drept comandant suprem al rebeliunii — și tocmai la timp. Căci nici nu-și consolidase bine Simon autoritatea peste restul grupărilor rebele, că Titus a și apărut la porțile orașului, cu patru legiuni romane, cerând capitularea imediată a Ierusalimului.

Dintr-odată, toate conflictele și disputele dintre evrei au fost înlocuite de pregătiri frenetice pentru asaltul roman iminent. Titus însă nu se grăbea să atace. În schimb, le-a ordonat oamenilor lui să construiască un zid de piatră în jurul Ierusalimului, sechestrând pe toată lumea înăuntru, fără acces la alimente și apă. Apoi și-a instalat tabăra pe Muntele Măslinilor, de unde avea vedere liberă asupra populației orașului care murea încet de foame.

A urmat o foamete cumplită. Familii întregi piereau în casele lor. Străzile se umpleau cu cadavre; nu exista nici spațiu, și nici putere pentru a fi îngropate cum se cuvine. Locuitorii Ierusalimului se târau prin canale, scotocind după mâncare. Oamenii mâncau bălegarul de la vite și smocuri de iarbă uscată. Se dezbrăcau și-și rodeau pielea curelelor și a încălțărilor. Pe ici, pe colo, se auzea și despre unii evrei care ajunseseră să mănânce din trupurile morților. Cei care încercau să fugă din oraș erau capturați cu ușurință și crucificați pe Muntele Măslinilor, în văzul tuturor.

Lui Titus i-ar fi fost de ajuns să aștepte, pur și simplu, până când populația pieria de la sine. N-ar fi avut nevoie să-și scoată spada din teacă, pentru a învinge Ierusalimul și a pune capăt rebeliunii. Dar nu asta îl trimisese tatăl lui să facă. Sarcina sa nu era aceea de a-i înfometa pe evrei până la supunere, ci de a-i alunga de pe pământurile pe care și le revendicau ca fiind ale lor. Astfel, la sfârșitul lunii aprilie a anului 70 e.n., în timp ce moartea bântuia prin oraș și oamenii mureau cu sutele de foame și de sete, Titus și-a adunat legiunile și a luat cu asalt Ierusalimul.

Romanii au clădit metereze în jurul zidurilor orașului de sus și au început să-i bombardeze pe rebeli cu catapultele. Au construit un berbec masiv de asalt, care a spart ușor primul zid din jurul Ierusalimului. Când rebelii s-au retras după un al doilea zid interior, și acesta a fost spart, iar porților li s-a dat foc. În timp ce flăcările se stingeau încet, orașul a rămas la discreția trupelor lui Titus.

Soldații s-au repezit la toți — bărbați, femei, copii, bogați, săraci, participanți la rebeliune, oameni rămași fideli Romei, aristocrați, preoți. Nu

faceau nicio deosebire. Ardeau totul în calea lor. Întregul oraș era cuprins de flăcări. Prin vuietul incendiilor se amestecau urletele de agonie, în timp ce romanii năvăleau prin orașul de sus și cel de jos, lăsând în urmă numai cadavre, călcând prin șuvoaie de sânge, urcându-se peste mormane de morți în urmărirea rebelilor, până când, în sfârșit, au ajuns să vadă și Templul. Cu ultimii dintre luptătorii rebeli prinși în curtea interioară, romanii au dat foc întregii fundații, astfel că tot Muntele Templului părea să fiarbă, cu temeliile scăldate în sânge și flăcări. Vălvătaiele învăluiau Sfânta Sfintelor, locul unde sălășluia Dumnezeu lui Israel, până au făcut-o să se prăbușească la pământ, într-o grămadă de cenușă și praf. Când focurile s-au stins, în sfârșit, Titus a dat ordin să se radă de pe fața pământului tot ce mai rămăsese din oraș, astfel ca nimeni din generațiile viitoare să nu-și mai amintească vreodată numele de Ierusalim.

Au murit mii și mii de oameni, deși Simon, fiul lui Giora — Simon, cel ce eșuase ca mesia — a fost capturat viu, ca să poată fi târât la Roma în lanțuri, pentru parada triumfală pe care Vespasian o promisese poporului său. Împreună cu Simon veneau și comorile sacre ale Templului: masa de aur și pasca oferită Domnului; suportul de lampă și Menora cea cu șapte brațe; arzătoarele de tămâie și cupele; trompetele și vasele sacre. Toate acestea au fost purtate într-o procesiune triumfală pe străzile Romei, în timp ce Vespasian și Titus, încununăți cu lauri și înveșmântați în robe purpurii, priveau tăcuți și dârji. Într-un târziu, la sfârșitul procesiunii, a fost adusă și ultima dintre prăzi, s-o vadă toată lumea: un exemplar din Tora, simbolul suprem al religiei evreiești.

Mesajul lui Vespasian era limpede: aceea nu era o victorie asupra unui popor, ci asupra zeului acestuia. Nu Iudeea, ci iudaismul fusese învins. Titus a prezentat public distrugerea Ierusalimului ca un act de pietate și o ofrandă către zeii romani. Nu era fapta lui, afirma Titus. El nu făcuse decât să-i dea armele zeului său, care-și dezlănțuise mânia asupra zeului evreilor.

Să remarcăm faptul că Vespasian a ales să nu aplice practica tradițională numită *evocatio*, prin care un dușman învins avea posibilitatea de a-și adora zeul la Roma. Nu numai că evreilor le era interzis să-și reconstruiască templul, un drept acordat aproape tuturor celorlaltor popoare supuse ale imperiului, dar acum erau siliți și să plătească o taxă de două drahme pe an — exact suma pe care bărbații evrei o plățiseră cândva, în shekeli, Templului din Ierusalim — în scopul de a contribui la reconstruirea Templului lui Jupiter, care arsese accidental în timpul războiului civil din

Roma. Toți evreii, indiferent unde anume locuiau pe teritoriul imperiului, indiferent cât de loiali rămăseseră Romei, indiferent dacă luaseră parte la rebeliune sau nu, absolut toți, inclusiv femeile și copiii, erau acum forțați să plătească pentru întreținerea cultului păgân central al Romei.

De-acum încolo, iudaismul n-avea să mai fie considerat un cult legitim. Evreii deveniseră dușmanii eterni ai Romei. Deși transferul în masă al populației nu făcuse niciodată parte din politicile imperiului, romanii i-au expulzat pe toți evreii supraviețuitori din Ierusalim și din împrejurimi, au schimbat numele orașului în Aelia Capitolina și au pus toată regiunea sub control imperial direct. Întreaga Palestină a devenit proprietatea personală a lui Vespasian, romanii străduindu-se să dea impresia că, în Ierusalim, n-ar fi existat niciodată evrei. Prin jurul anului 135 e.n., numele de Ierusalim a încetat să mai figureze în toate documentele romane oficiale.

Pentru puținii evrei care supraviețuiseră carnagiului — aceia care se îngrămădeau goi și înfomețați dincolo de zidurile prăbușite ale orașului, privind cu groază cum soldații romani urinau pe cenușa fumegândă a Casei lui Dumnezeu — era absolut limpede cine purta vina pentru morțile și distrugerile din jur. Cu siguranță, nu Domnul Ostiilor adusese un asemenea prăpăd asupra orașului sfânt. Nu, ci *lestai*, tâlharii și rebelii, zeloții și sicarii, revoltații care predicaseră independența de Roma, așa-zișii profeți și falșii mesia care făgăduiseră salvarea de către Dumnezeu în schimbul fidelității și al zelului. Ei erau răspunzători de măcelul roman. Ei erau aceia pe care Dumnezeu îi părăsise.

În anii următori, evreii aveau să se distanțeze cât mai mult posibil de idealismul revoluționar care dusese la războiul cu Roma. Nu-și abandonaseră întru totul așteptările apocaliptice — dimpotrivă, de-a lungul următorului secol avea să se remarce o înflorire a scrierilor de acest gen, reflectând jinduirea continuă după eliberarea divină de sub cârmuirea romană. Efectele de durată ale acestei fervori mesianice aveau chiar să ducă la izbucnirea unui al doilea război evreiesc împotriva Romei, în anul 132 e.n., acesta fiind condus de un mesia cunoscut sub numele de Simon, fiul lui Kochba. Însă majoritatea rabinilor din secolul al II-lea aveau să fie siliți de împrejurări și de teama represaliilor romane să elaboreze o interpretare a iudaismului care ocolea naționalismul. Urmau să privească Țara Sfântă în termeni transcendențiali, cultivând o teologie mesianică ce respingea ambițiile politice deschise; actele de pietate și studiul legilor înlocuiau jertfele de la Templu în viața evreului practicant. Dar până atunci mai aveau

să treacă ani și ani. În acele zile — zilele în care rămășițele doborâte și însângerate ale străvechii națiuni evreiești erau smulse din casele lor, din Templul lor, de lângă Dumnezeu lor, și alungate cu forța de pe Tărâmul Făgăduinței spre meleagurile păgânilor și ale idolatrilor — singurul lucru sigur părea acela că lumea, așa cum o cunoscuseră ei, luase sfârșit.

Între timp, în Roma victorioasă, la scurtă vreme după ce Templul Domnului fusese profanat, națiunea evreiască risipită în cele patru vânturi și religia căzută în dizgrație, tradiția spune că un evreu pe nume Ioan Marcu *Ioannes Markos* și-a luat pana și a așternut pe papirus cele dintâi cuvinte ale primei evanghelii scrise despre acel mesia cunoscut ca Isus din Nazaret — nu în ebraică, limba lui Dumnezeu, nici în aramaică, limba lui Isus, ci în greacă, limba păgânilor. Limba necuraților. Limba învingătorilor. *Acesta este începutul veștilor bune despre Isus Hristos.*

II

Duhul Domnului este peste mine, căci Domnul m-a uns să binevestesc săracilor, m-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, să vestesc celor robiți liberare și celor în lanțuri mântuire.

Să crăinicesc un an de milostivire al Domnului și o zi de răzbunare a Dumnezeului nostru...

Isaia 61:1–2

Prolog Zelul pentru casa ta

Printre toate relatările despre viața lui Isus din Nazaret există una — reprezentată în nenumărate tablouri, piese de teatru, filme și predici duminicale — care ajută, mai mult decât oricare alte cuvinte sau fapte, să ni se dezvăluie cine a fost Isus și ce a însemnat Isus. Este unul dintre foarte puținele evenimente din misionariatul lui Isus atestate de toate cele patru evanghelii canonice — Matei, Marcu, Luca și Ioan — adăugând o anumită pondere istoricității acestuia. Totuși, toți cei patru evangheliști au prezentat acest episod monumental în stilul cel mai banal, aproape pe fugă, ca și cum fie nu i-ar fi înțeles sensul, fie, mai probabil, ar fi vrut să atenueze în mod deliberat caracterul unui eveniment ale cărui implicații radicale ar fi fost imediat recunoscute de toți cei care au asistat la el. Atât de revelator este acest moment unic din scurta viață a lui Isus, încât este suficient doar el pentru a-i clarifica misiunea, teologia, politica, relația cu autoritățile evreiești și cea cu iudaismul în general, precum și atitudinea față de ocupația romană. Mai presus de toate, acest eveniment singular explică de ce un simplu țăran din colinele joase ale Galileei a fost considerat atât de periculos pentru sistemul instaurat, încât avea să fie urmărit, arestat, torturat și executat.

Anul este aproximativ 30 e.n. Isus tocmai intrase în Ierusalim, călare pe un asin și înconjurat de o mulțime extaziată care striga: „*Hosanna!* Binecuvântat este cel care vine în numele Domnului! Binecuvântată să fie împărăția viitoare a părintelui nostru David!” Masele entuziaste cântă imnuri de slavă către Dumnezeu. Unii își întind mantiile pe drum, pentru ca Isus să treacă peste ele, așa cum au făcut evreii și pentru Jehu, când a fost declarat rege (2 Regi, 9:12–13). Alții taie ramuri de palmier și le leagă prin aer, în amintirea eroicilor Macabei care au eliberat Israelul de sub domnia străină, cu două secole în urmă (1 Macabei, 13:49–53). Întreaga sărbătoare a fost orchestrată cu grijă de către Isus și discipolii săi, pentru a împlini profeția lui Zaharia: „Bucură-te foarte, fiica Sionului, veselește-te, fiica Ierusalimului, căci iată, împăratul tău vine la tine: drept și mântuitor; smerit și călare pe asin, și pe mânzul asinei” (Zaharia, 9:9).

Mesajul transmis locuitorilor orașului este inconfundabil: mult-așteptatul mesia — *adevăratul* Rege al Iudeilor — a sosit să elibereze Israelul din robie.

Oricât de provocatoare ar putea să fie această intrare a lui Isus în Ierusalim, ea pălește în comparație cu ceea ce face el a doua zi. Împreună cu discipolii și, se poate presupune, urmat de o mulțime adoratoare, Isus intră în curtea publică a Templului — Curtea Neamurilor — și începe s-o „curețe”, într-un acces de furie, răstoarnă mesele zarafilor și-i alungă pe negustorii care vând alimente ieftine și suvenire. Dă drumul oilor și vitelor aflate acolo ca să fie vândute pentru sacrificare și deschide coliviile porumbeilor și ale turturelelor, lăsând păsările să-și ia zborul.

— Luați aceste lucruri de aici! strigă el.

Cu ajutorul ucenicilor, blochează intrarea în curte, împiedicând pe oricine aduce bunuri de vânzare sau schimb să mai între în Templu. Apoi, în timp ce mulțimea de negustori, adoratori, preoți și privitori curioși se bulucește peste resturile împrăștiate, în timp ce nenumărate animale speriate, fugărite de posesorii lor panicați, aleargă afară prin porțile Templului, risipindu-se pe străzile din Ierusalim, iar un detașament de gărzi romane și străjeri ai Templului înarmați până-n dinți se reped prin curte în căutarea celui care a declanșat tot haosul, Isus stă aparent netulburat, conform evangheliilor, demn, strigând peste tot vacarmul:

— Așa este scris: casa mea va fi numită casă de rugăciune pentru toate neamurile. Dar voi ați făcut din ea un bârlog de tâlhari.

Autoritățile sunt revoltate, și pe bună dreptate. Nu există nicio lege care să interzică prezența negustorilor în Curtea Neamurilor. Alte părți ale Templului pot fi sacrosancte și cu accesul oprit pentru ologi, bolnavi, necurați și, mai cu seamă, pentru masele laice. Curtea exterioară însă este o arenă deschisă tuturor, care servește atât ca bazar aglomerat, cât și ca sediu administrativ al Sanhedrinului, consiliul suprem evreiesc. Negustorii și zarafii, cei ce vând animale de jertfă, necurații, păgânii și ereticii, toți au dreptul să între în Curtea Neamurilor după cum vor, pentru a face acolo afaceri. Nu e deloc surprinzător, așadar, că preoții Templului pretind să afle cine se crede acest provocator. Cu ce drept se apucă el să curețe Templul? Ce semn poate oferi, pentru a justifica o faptă criminală atât de flagrantă?

Isus, după cum se știe, ignoră complet aceste întrebări și, în schimb, răspunde cu o profeție enigmatică.

— Distrugeți acest Templu, spune el, și în trei zile îl voi ridica la loc.

Mulțimea e atât de năucită, încât nimeni nu pare să observe că Isus și discipolii lui ies calmi din Templu și pornesc prin oraș, după ce tocmai au săvârșit o faptă pe care autoritățile romane ar considera-o un delict capital:

răzvrătire, pasibilă de pedeapsa prin crucificare. La urma urmei, un atac contra afacerilor din Templu este înrudit cu unul împotriva nobilimii preotești — ceea ce, având în vedere relațiile încâlcite ale Templului cu Roma, echivalează cu un atac asupra Romei înseși.

Să lăsăm deoparte un moment secolele de exerciții exegetice pe care le-a stârnit acest episod uluitor din misionariatul lui Isus; dacă examinăm evenimentul din perspectivă strict istorică, scena este pur și simplu stupefiantă. Nu exactitatea prezicerii lui Isus în legătură cu Templul ne interesează. Toate evangheliile au fost scrise după distrugerea Templului, în anul 70 e.n.; avertismentul către Ierusalim „căci veni-vor zile peste tine, când dușmanii tăi vor trage șanț în jurul tău, și te vor împresura și te vor strâmtora din toate părțile. Și te vor face una cu pământul și pe fiii tăi în tine, și nu vor lăsa întru tine piatră pe piatră, pentru că nu ai cunoscut vremea cercetării tale” (Luca, 19:43–44) a fost pus în gura lui Isus de către evangheliști, post factum. Mai degrabă, aspectul cel mai semnificativ al acestui episod — imposibil de ignorat — este cât de vizibil și inconfundabil de *zeloase* se arată a fi acțiunile lui Isus la Templu.

Cu siguranță, discipolii recunosc acest lucru. În timp ce-l privesc pe Isus cum deschide coliviile și răstoarnă mesele, dezlănțuit, Evanghelia după Ioan spune că ucenicii și-au amintit de cuvintele Regelui David, care a strigat: „Râvna casei tale m-a mâncat” (Ioan, 2:17; Psalmii, 69:9).

Autoritățile Templului recunosc, de asemenea, zelul lui Isus și urzesc un complot abil pentru a-l atrage într-o cursă, făcându-l să se implice ca revoluționar zelot. Venind spre Isus, în văzul tuturor celor de față, îl întreabă:

— Învățătorule, știm că ești adevărat, că ne înveți care e calea lui Dumnezeu întru adevăr și că nu arăți deferență niciunui om. Spune-ne: este legiuit să i se plătească tribut Cezarului, sau nu?

Desigur, o asemenea întrebare nu este deloc simplă. Ea reprezintă testul esențial al zelotismului. De la răscoala lui Iuda Galileanul, întrebarea dacă Legea lui Moise permite să se plătească tribut Romei a devenit semnul distinct al tuturor celor care aderă la principiile zelote. Argumentul era simplu și clar pentru toată lumea: pretențiile de tribut ale Romei nu însemnau nimic altceva decât o revendicare a proprietății asupra țării și locuitorilor ei. Dar țara nu aparținea Romei. Țara aparținea lui Dumnezeu. Cezarul nu avea dreptul să primească tribut, fiindcă nici asupra țării nu avea niciun drept. Întrebându-l pe Isus despre legalitatea plății tributului către

Roma, autoritățile religioase îi adresau, de fapt, o cu totul altă întrebare: ești sau nu ești zelot?

— Arătați-mi un dinar, răspunde Isus, referindu-se la moneda romană folosită pentru plata tributului. Al cui chip este acesta și al cui nume e scris aici?

— Al Cezarului, răspund autoritățile.

— Ei bine, atunci dați înapoi Cezarului proprietatea care-i aparține Cezarului, iar lui Dumnezeu dați-i înapoi proprietatea care-l aparține lui Dumnezeu.

Este uluitor că atâtea secole de studii biblice au interpretat greșit aceste cuvinte ale lui Isus ca pe un apel de a lăsa deoparte „lucrurile lumești” — taxele și birurile — pentru a ne concentra în schimb asupra celor cu adevărat importante: adorația și supunerea față de Dumnezeu. O asemenea interpretare corespunde perfect cu imaginea unui Isus ca spirit ceresc detașat, complet nepreocupat de chestiunile materiale — o aserțiune stranie în legătură cu un om care nu numai că a trăit într-una dintre perioadele cele mai agitate din punct de vedere politic din istoria Israelului, ci a și afirmat că era acel mesia făgăduit, trimis să-i elibereze pe evrei de sub ocupația romană. În cel mai bun caz, răspunsul lui Isus a fost considerat un compromis călduț între pozițiile preotești și zelote — între cei care găseau că era legal să se plătească tribut Romei, și cei de părerea contrară.

Adevărul este că răspunsul lui Isus e o declarație cât se poate de clară ce se găsește în evanghelii în legătură cu poziția lui exactă în dezbaterile dintre preoți și zeloți — nu cu privire la problema tributului, ci referitor la întrebarea de departe cea mai semnificativă despre suveranitatea lui Dumnezeu asupra țării. Cuvintele lui Isus vorbesc de la sine: „Dați înapoi (*apodidomi*) Cezarului proprietatea care-i aparține Cezarului...” Verbul *apodidomi*, adeseori tradus prin „a da cuiva”, este de fapt un cuvânt compus: *apo* e o prepoziție care, în acest caz, înseamnă „din nou înapoi”, iar *didomi* este un verb cu sensul de „a da”. *Apodidomi* se folosește în mod concret când i se restituie cuiva proprietatea la care are dreptul; termenul implică faptul că persoana care primește plata e proprietara de drept a lucrului plătit. Cu alte cuvinte, conform lui Isus, Cezarul e îndreptățit să „primească înapoi” dinarul, nu fiindcă ar merita tribut, ci pentru că este moneda *lui*; numele și chipul său sunt gravate pe monedă. Dumnezeu nu are niciun amestec. Prin extensie, Dumnezeu este îndreptățit să „primească înapoi” țara pe care romanii au acaparat-o pentru ei înșiși, fiindcă este țara

lui Dumnezeu: „Pământul să nu se vândă pe vecie, căci pământul este stăpânirea mea, iar voi sunteți pe lângă mine străini și petrecători vremelnici”, spune Domnul (Leviticul, 25:23). Cezarul nu are nimic de-a face cu pământul.

Prin urmare, dați-i înapoi Cezarului ce-i al lui și dați-i înapoi lui Dumnezeu ceea ce-i aparține lui Dumnezeu. Acesta este argumentul zelot în forma sa cea mai simplă și mai concisă. Și pare să fie suficient pentru ca autoritățile din Ierusalim să-l eticheteze imediat pe Isus ca *lestes*. Tâlhăr. Zelot.

Două zile mai târziu, după ce au mâncat și au băut în secret la masa de Paște, Isus și discipolii lui se îndreaptă, prin întunericul nopții, spre Grădina Ghetsimani, pentru a se ascunde între măslinii noduroși și tufele de spini. Aici, pe versantul apusean al Muntelui Măslinilor, nu departe de locul din care, peste ani de zile, generalul roman Titus va lansa asediul Ierusalimului, îl găsesc autoritățile.

— Ați venit aici cu spade și ciomege ca să mă arestați ca pe un tâlhăr *lestes*? întreabă Isus.

Exact așa au venit după el. Evanghelia lui Ioan afirmă că în Ghetsimani a intrat o „cohortă” (*speira*) de soldați — unitate care cuprindea între trei sute și șase sute de soldați romani — împreună cu poliția Templului, cu toții purtând „făclii și arme” (Ioan, 18:3). E limpede că Ioan exagerează. Dar toate evangheliile cad de acord că grupul care a venit în toiul nopții ca să-l aresteze pe Isus era numeros și înarmat. O asemenea demonstrație de forță poate explica de ce, înainte de a porni spre Ghetsimani, Isus s-a asigurat că și ucenicii lui erau înarmați.

— Cel ce nu are sabie, își instruiește Isus discipolii, imediat după masa de Paște, să-și vândă veșmântul și să-și cumpere sabie.

— Doamne, răspund aceștia, iată aici două săbii.

— E destul, spune Isus (Luca, 22:36–38).

N-avea cum să fie destul. După o ciocnire scurtă, dar sângeroasă cu discipolii, gărzile îl arestează pe Isus și-l duc la autoritățile din Ierusalim, unde este acuzat de răzvrătire, printre altele, pentru că „l-am aflat sucind mințile neamului nostru și împiedicând să dăm dajdie Cezarului”, acuzație pe care Isus nu o neagă (Luca, 23:2).

Declarat vinovat, Isus este trimis pe Golgota, pentru a fi crucificat împreună cu alți doi oameni care sunt numiți explicit *lestai*, tâlhari (Matei, 27:38; Marcu, 15:27). La fel ca în cazul oricărui criminal răstignit pe cruce,

Isus primește o placă, sau *titulus*, descriind fapta pentru care e crucificat. Pe acest *titulus* al lui Isus scrie: „REGELE IUDEILOR”. Crima lui: a râvnit la domnia regească; *răzvrătire*. Și astfel, la fel ca orice tâlhar și revoluționar, ca fiecare zelot provocator și profet apocaliptic care a venit înaintea sau în urma lui — la fel ca Ezechia și Iuda, Theudas și Athronges, Egipteanul și Samariteanul, Simon fiul lui Giora și Simon fiul lui Kochba — Isus din Nazaret este executat pentru a fi îndrăznit să-și revendice mantia regească și titlul de mesia.

Să fie clar: Isus nu era un membru al grupării zeloților care a pornit războiul cu Roma, fiindcă nu se poate spune că ar fi existat o asemenea organizație timp de încă treizeci de ani după moartea lui. Nu era niciun revoluționar violent, pornit să declanșeze o rebeliune armată, deși opiniile lui cu privire la folosirea violenței erau mult mai complexe decât se presupune de obicei.

Priviți însă îndeaproape cuvintele și acțiunile lui Isus în Templul din Ierusalim — episodul care, fără îndoială, i-a precipitat arestarea și execuția — și devine greu de contestat faptul următor: Isus a fost crucificat de romani fiindcă aspirațiile lui mesianice amenințau ocupația din Palestina, iar zelotismul său punea în pericol autoritățile Templului. Acest fapt în sine ar trebui să nuanțeze tot ceea ce citim în evanghelii despre acel mesia cunoscut ca Isus din Nazaret — de la detaliile morții lui, crucificat pe Golgota, până la lansarea misionariatului său, pe malurile Iordanului.

Capitolul 7 Glasul ce strigă în pustie

Ieșirea lui Ioan Botezătorul din deșert a fost ca o vedenie — un sălbatic, îmbrăcat în păr de cămilă, cu o curea la brâu, hrănindu-se doar cu lăcuste și miere sălbatică, străbătând malurile Iordanului din Iudeea până la Enon și predicând un mesaj simplu și aspru: Sfârșitul e iminent. Împărăția Cerurilor se apropie și va fi vai de evreii care au crezut că, provenind din seminția lui Avraam, vor fi cruțați de judecată.

— Acum securea stă la rădăcina pomilor, a spus Ioan, deci orice pom care nu face roadă bună se taie și se aruncă în foc (Luca 3, 9).

Celui bogat care a venit la el pentru a-i cere sfaturi, Ioan i-a spus:

— Cel ce are două haine să dea celui ce nu are și cel ce are bucate să facă asemenea.

Perceptorilor de tribut (vameșilor) care îl întrebaseră care este calea către mântuire, le-a răspuns:

— Nu faceți nimic mai mult decât ce vă este rânduit.

Iar pe soldați i-a sfătuit să „nu asupriți pe nimeni, nici să învinuiți pe nedrept, și să fiți mulțumiți cu solda voastră”.

Vestea despre Botezător s-a răspândit repede în întregul ținut. Oamenii veneau tocmai din Galileea — o călătorie de câteva zile prin pustiul neprietenos al Iudeii — pentru a-l auzi pe profet vorbind de pe malul Iordanului. Odată ajunși, aceștia se dezbrăcau și traversau pe malul estic, unde erau așteptați de către Ioan. Rând pe rând, îi scufunda în apele învolburate ale râului. După ce ieșeau la suprafață, credincioșii traversau înapoi pe malul vestic al Iordanului — așa cum făcuseră și strămoșii lor în urmă cu o mie de ani — în țara promisă de Dumnezeu. Astfel, cei botezați deveneau *noul* popor evreiesc: căit, mântuit și gata să primească Împărăția Cerurilor pe Pământ.

Mulțimea care se aduna în jurul Iordanului a devenit la un moment dat atât de numeroasă, încât activitatea Botezătorului a atras atenția fiului lui Irod cel Mare, Irod Antipa („Vulpea”), a cărui tetrarhie cuprindea și regiunea Perea, de pe malul estic al râului. Conform relatării biblice, Antipa a ordonat întemnițarea lui Ioan după ce acesta a criticat vehement căsătoria sa cu Irodiada, soția fratelui vitreg al lui Antipa (pe care îl chema tot Irod). Nemulțumindu-se doar să îl închidă pe Ioan, ambițioasa Irodiada a născocit un plan pentru a-l omorî. Cu ocazia zilei de naștere a lui Antipa, Irodiada și-a obligat fiica, seducătoarea Salomeea, să dănțuiască în chip

lasciv pentru unchiul și tatăl său vitreg. Bătrânul tetrah a fost atât de incitat de mișcările unduitoare ale Salomeei, că a acceptat să-i facă o promisiune.

— Cere-mi orice vrei, găfâi Antipa, iar eu îți voi oferi. Cere-mi chiar și jumătate din regatul meu.

Salomeea se consultă atunci cu mama ei.

— Ce să-i cer?

— Capul lui Ioan Botezătorul, răspunse Irodiada.

În fine, povestea biblică nu trebuie să fie crezută ad litteram. Oricât de picant ar fi descrise circumstanțele în care a fost executat Ioan Botezătorul, povestea este plină de erori și inadvertențe istorice. Evangheliștii îl identifică incorect pe primul soț al Irodiadei ca fiind Filip și confundă locul execuției, Cetatea Machaerus Mukawir, cu palatul regal al lui Antipa din orașul Tiberias. Întreaga relatare evanghelică este o lectură de sorginte folclorică, făcând trimitere conștientă la relatarea biblică a conflictului dintre Ilie și Izabela, soția Regelui Ahab.

Un raport mai prozaic asupra morții lui Ioan Botezătorul poate fi găsit în *Antichitățile iudaice* ale lui Iosephus. Cronicarul consideră că Antipa se temea că popularitatea tot mai mare a lui Ioan se va concretiza într-o insurecție, deoarece susținătorii săi păreau „gata să facă orice le-ar fi cerut”. Aceasta este o ipoteză mai credibilă. Avertismentele lui Ioan despre apropierea judecății lui Dumnezeu nu erau ceva nou în Palestina secolului I, însă speranța pe care le-o oferea celor pe care îi boteza, promițându-le șansa unei noi vieți, era o idee foarte atractivă. Ioan le promitea evreilor care veneau la el o nouă ordine mondială: venirea Împărăției Cerurilor. Și, deși nu a dus niciodată conceptul mai departe de niște noțiuni vagi de egalitate și dreptate, promisiunea în sine era de-ajuns pentru a-i atrage susținători din toate ariile societății evreiești a vremii — bogați și săraci, puternici și slabi. Antipa avea toate motivele să se teamă de Ioan; până și soldații săi îl simpatizau. În aceste condiții, l-a arestat pe Botezător, l-a găsit vinovat de răzvrătire și l-a închis în Cetatea Machaerus, unde a fost ucis în taină undeva între anii 28 și 30 e.n.

Cu toate astea, faima lui Ioan i-a supraviețuit atât lui, cât și lui Antipa, deoarece mulți au văzut în înfrângerea sa de către regele Aretas al IV-lea în 36 e. N, urmată de exilul și pierderea titlului și a proprietăților, ca fiind pedeapsa divină pentru execuția lui Ioan. La mult timp după moartea sa, evreii încă mai meditau la sensul predicilor și al faptelor sale, iar discipolii lui continuau să cutreiere prin Iudeea și Galileea, botezând oameni în

numele său. Viața lui Ioan și legendele țesute în jurul ei erau trecute pe hârtie în limba ebraică sau aramaică și răspândite dintr-un oraș într-altul. Mulți credeau că el este mesia. Unii îl așteptau chiar să se întoarcă din morți.

În ciuda celebrității sale însă, nimeni nu pare să fi știut atunci — la fel cum nu pare să știe nici acum — cine a fost de fapt Ioan Botezătorul sau de unde a venit. Evanghelia după Luca ne oferă o descriere fantezistă a genealogiei lui Ioan și a nașterii sale miraculoase, pe care majoritatea istoricilor o resping fără ezitare. Singurul amănunt istoric ce s-ar putea obține din Evanghelia după Luca este posibilitatea ca Ioan să fi provenit dintr-o familie de preoți; tatăl său, susține Luca, aparținea ordinului clerical al lui Abia (Luca 1:5). Dacă acest lucru este adevărat, înseamnă că familia lui Ioan s-ar fi așteptat ca acesta să urmeze cariera spirituală a tatălui său. Ioan, însă, a respins orice obligație familială și orice datorie față de Templu, pentru a duce o viață de asceză în sălbăticie, „nemâncând pâine și nebând vin”, profetind în schimb Sfârșitul Lumii. Poate că aceasta este una dintre explicațiile popularității sale uriașe printre mase: renunțarea benevolă la viața preotească și la toate beneficiile ei, pentru a le oferi evreilor o nouă șansă de salvare, una care să nu aibă nimic de-a face cu Templul și detestabila lui clasă clericală. Iar această șansă se numea „botez”.

Știm cu certitudine că botezul și ritualurile cu apă erau destul de des întâlnite în Antichitate pe tot cuprinsul Orientului Apropiat. Grupuri de „botezători” cutreierau Siria și Palestina, convertind credincioși la ordinele lor prin scufundarea ritualică în apă. Ne-evreii convertiți la iudaism obișnuiau să facă o baie ceremonială pentru a se dezice de fosta lor identitate și a fi acceptați în noul clan. Evreii venerau apa pentru proprietățile sale liminale, considerând că are puterea de a transpune o persoană sau un obiect dintr-o stare în alta: de la murdar la curat, de la profan la sfânt. Biblia este plină de practici purificatoare: obiecte (un cort sau o sabie) erau stropite cu apă pentru a fi închinat Domnului; oamenii (leproșii, femeile în timpul menstruației etc.) erau scufundați în apă ca un act de purificare. Preoții din Templul Ierusalimului își spălau mâinile înainte de a merge la altar și a efectua jertfirile. Arhiereul urma o baie rituală înainte să între în Sanctuar de Ziua Ispășirii și încă una imediat ce lua asupra lui păcatele poporului.

Cea mai cunoscută sectă purificantă a vremii era mai sus-menționata comunitate eseniană. Esenienii nu erau o grupare monahală în adevăratul

sens al cuvântului. Unii locuiau în orașele și satele din Iudeea, iar alții se separau cu totul de restul evreilor în comune precum cea de la Qumran, unde practicau celibatul și orice proprietate era împărțită cu cei din jur (în Qumran, singura proprietate personală permisă unui esenian era un veșmânt, o pătură pentru dormit și o toporișcă pentru a săpa o latrină în sălbăticie atunci când era nevoie). Deoarece esenienii vedeau corpul fizic ca impur și coruptibil, au dezvoltat un sistem rigid de scufundări complete, care trebuiau repetate constant pentru a menține o stare de puritate rituală. Pe lângă acestea, esenienii obișnuiau să acorde o baie spirituală inițială — un fel de botez — prin care primeau oamenii în comunitatea lor.

Această practică poate să-l fi inspirat pe Ioan să adopte propriul ritual neobișnuit. Nu este exclus ca Ioan însuși să fi fost esenian. Între ei pot fi trasate niște legături greu de ignorat. Atât Ioan, cât și comunitatea eseniană aleseseră să locuiască în deșertul Iudeii în aproximativ aceeași perioadă; ni se spune că Ioan pleacă în sălbăticie la o vârstă fragedă, ceea ce poate fi legat de practica eseninelor de a adopta și educa fiii preoților. Atât Ioan, cât și esenienii refuzau autoritatea Templului. Esenienii își respectau propriul calendar și propriile restricții de dietă, refuzând conceptul de sacrificiu animal, principala activitate a Templului. Și esenienii și Ioan se considerau pe ei și pe discipolii lor adevăratul trib al israeliților și se pregăteau activ pentru Sfârșitul Lumii. Esenienii așteptau cu nerăbdare un război apocaliptic în care „Fiii Luminii” (esenienii) să lupte cu „Fiii Întunericului” (preoții Templului) pentru supremația asupra Templului din Ierusalim, pe care esenienii să-l purifice și să-l resacralizeze sub conducerea lor. Și nu în ultimul rând, atât Ioan, cât și esenienii se identificau cu „glasul care strigă în pustie”, prorocit de către Profetul Isaia: „Un glas strigă: «În pustiu gătiți calea Domnului, drepte faceți în loc neumblat căările Dumnezeului nostru».” (Isaia 40:3). Toate cele patru evanghelii atribuie acest verset lui Ioan; cât despre esenieni, acesta servea ca pasajul definitoriu al Scripturii despre concepția pe care o aveau asupra propriei identități și a comunității lor.

Cu toate astea, sunt destule diferențe între Ioan și esenieni ca să nu ne grăbim să tragem o concluzie. Ioan nu este prezentat ca un membru al comunității, ci ca un singuratic; o voce solitară strigând în pustiu. Mesajul său nu e unul exclusivist, ci le este deschis tuturor evreilor dispuși să abandoneze căile nedemne și să ducă o viață dreaptă. Dar aspectul cel mai important este acela că Ioan nu pare să fie preocupat în mod exagerat de

purificarea rituală. El considera botezul ca pe un act unic, irepetabil. Este posibil să fi fost influențat de ritualurile cu apă populare printre sectele evreiești ale epocii, inclusiv a esenienilor, însă se pare că botezul pe care îl oferea în apele râului Iordan îi aparținea.

Și atunci, ce însemna botezul lui Ioan? Evanghelia după Marcu face uimitoarea afirmație că ar fi fost un „botez al pocăinței spre iertarea păcatelor” (Marcu 1:4). Natura fără îndoială creștină a acestei afirmații îi pune veridicitatea sub semnul întrebării. Sună mai degrabă ca o proiecție creștină asupra faptelor Botezătorului, decât un citat direct — deși, dacă acest lucru ar fi adevărat, ar fi o afirmație ciudată din partea primei biserici creștine. Ar însemna că Ioan avea puterea de a ierta păcate, chiar înainte de a-l fi cunoscut pe Isus.

Iosephus explică în mod clar că botezul lui Ioan nu avea ca scop „iertarea păcatelor, ci purificarea corpului”, ceea ce ar face ca ritualul lui să fie mai degrabă unul de inițiere în secta sau în ordinul lui. Această teză este susținută și în „Faptele Sfinților Apostoli”, în care un grup de Corinteni declară cu mândrie că *aparțin* botezului lui Ioan (Faptele Sfinților Apostoli 19:1–3). Dar și asta ar fi ridicat probleme pentru comunitatea creștină de început. Pentru că unul dintre lucrurile asupra cărora toate evangheliile sunt de acord atunci când vine vorba despre Ioan Botezătorul, este că undeva în jurul vârstei de treizeci de ani, din motive necunoscute, Isus din Nazaret și-a părăsit satul natal din Galileea, abandonându-și casa, familia și obligațiile, pentru a veni în Iudeea și a fi botezat de către Ioan pe malul Iordanului. Într-adevăr, viața lui Isus ca personaj istoric începe nu cu nașterea sa miraculoasă, ci cu întâlnirea sa cu Ioan Botezătorul.

Problema primilor creștini era că, acceptând amănuntele întâlnirii dintre Isus și Ioan, ar fi însemnat să recunoască tacit că Ioan era, cel puțin la început, o figură superioară. Dacă botezul lui Ioan avea ca scop iertarea păcatelor, așa cum susține Marcu, atunci acceptarea lui de către Isus indică o nevoie de a fi spălat de păcate cu ajutorul Botezătorului. Dacă botezul lui Ioan era un ritual inițiativ, așa cum sugerează Iosephus, atunci acesta este momentul în care Isus este primit în cadrul mișcării lui Ioan, printre alți discipoli. Tocmai asta susțin și discipolii lui Ioan, care refuză să fie absorbiți în facțiunea lui Isus chiar și la mulți ani după execuția celor doi, susținând că mentorul lor, Ioan, a fost mai important decât Isus. În fond, cine a botezat pe cine?

Importanța istorică a lui Ioan Botezătorul și rolul său în lansarea misionariatului lui Isus au creat o dilemă dificilă pentru autorii evangheliilor. Ioan era respectat, popular și recunoscut aproape universal ca preot și profet. Faima sa era prea puternică pentru a fi ignorată, iar botezul său săvârșit lui Isus, prea bine cunoscut pentru a fi ascuns. Povestea trebuia spusă. Dar în același timp, mesajul ei trebuia adaptat și orice pericol înlăturat. Rolurile celor doi bărbați trebuiau inversate: Isus să fie cel superior și Ioan cel j inferior. Așa se explică regresul personajului lui Ioan de la prima evanghelie, Marcu — în care este prezentat ca un profet și un mentor pentru Isus — la ultima, Ioan, în care Botezătorul pare să nu servească altui scop decât acela de a confirma divinitatea lui Isus.

Marcu îl descrie pe Ioan Botezătorul ca pe o figură complet independentă, care îl botează pe Isus printre mulți alții ce vin la el în căutarea iertării păcatelor. „Și ieșeau la el tot ținutul Iudeii și toți cei din Ierusalim și se botezau de j către el, în râul Iordan, mărturisindu-și păcatele... Și în j zilele acelea, Isus a venit din Nazaretul Galileii și s-a botezat în Iordan, de către Ioan“ (Marcu 1:5, 9). Botezătorul din descrierea lui Marcu recunoaște că nu este mesia cel promis — „Și propovăduia, zicând: Vine în urma mea Cel ce este mai tare decât mine (...) Căruia nu sunt vrednic, plecându-mă, să-l dezleg cureaua încălțămintelor. Eu v-am botezat pe voi cu apă, El însă vă va boteza cu Duh Sfânt“ (Marcu 1:7–8) — dar, în mod ciudat, nu confirmă niciodată că Isus ar fi cel la care se referă. Nici măcar după botezul formal al lui Isus, atunci când se deschid cerurile și Duhul Sfânt coboară asupra sa sub forma unui porumbel, în timp ce o voce divină îi spune: „Tu ești Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit“, Ioan nici nu observă, nici nu comentează în vreun fel această intervenție divină. Pentru Ioan, Isus este unul dintre numeroșii urmași al lui Avraam care s-au aventurat în Iordan pentru a fi inițiați în noul clan al Israelului. El trece pur și simplu mai departe la următoarea persoană care așteaptă să fie botezată.

Două decenii mai târziu, Matei repovestește aproape textual relatarea lui Marcu despre botezul lui Isus, însă are grijă să puncteze cel puțin una dintre lacunele importante ale predecesorului său: în momentul în care Isus sosește pe malul Iordanului, Ioan îl recunoaște instantaneu ca fiind „cel ce îmi va urma“.

„Eu vă botez cu apă“, spune Botezătorul. „Însă el vă va boteza cu foc.“

La început, Ioan al lui Matei refuză să-l boteze pe Isus, sugerând că el este cel care ar trebui să fie botezat. Ioan continuă prin a-l boteza abia după ce călătorul din Nazaret îi acordă permisiunea.

Luca merge chiar și mai departe, repetând povestea descrisă în Marcu și Matei, preferând să treacă fugar peste momentul botezului în sine. „Și după ce s-a botezat tot poporul, botezându-se și Isus și rugându-se, s-a deschis cerul...” (Luca 3:21).

Cu alte cuvinte, Luca omite să identifice un inițiator al botezului lui Isus. Nu Ioan este cel care îl botează pe Isus. Isus este pur și simplu botezat. Luca își întărește punctul de vedere, ținând în jurul nașterii lui Ioan o poveste care, împreună cu cea despre Isus, să demonstreze că acesta din urmă era superior încă din stadiul fetal. Poate că nașterea lui Ioan de către o femeie infertilă a fost un miracol, dar acesta pălește în fața miracolului nașterii lui Isus dintr-o fecioară.

Acesta este doar unul dintre eforturile lui Luca — continuate și în Faptele Sfinților Apostoli — de a-i convinge pe discipolii lui Ioan să-și abandoneze profetul în favoarea lui Isus.

În Evanghelia după Ioan, scrisă la trei decenii după cea a lui Marcu, Ioan nici măcar nu mai e numit „Botezătorul”; evanghelistul nu folosește niciunde acest titlu pentru a-l descrie pe profetul din apele Iordanului. De fapt, Isus nici nu mai este botezat de către Ioan. Singurul rol al Botezătorului în cea de-a patra evanghelie este să depună mărturie despre divinitatea lui Isus. Isus nu numai că este mai „puternic” decât Ioan Botezătorul. El este Lumina, Dumnezeu, Mielul lui Dumnezeu, Alesul. Este *logos*-ul preexistent, care „a existat cu mult dinaintea mea”, spune Botezătorul.

„Am văzut Duhul Sfânt pogorându-se deasupra lui sub chip de porumbel”, spune Ioan despre Isus, completând astfel încă una dintre lacunele textului lui Marcu, înainte să le poruncească în mod direct discipolilor săi să-l părăsească și să-l urmeze pe Isus. Pentru Ioan Evanghelistul, nu a fost suficient să-l minimalizeze pe Botezător; acesta trebuia să se discrediteze singur și să se denigreze public în fața *adevăratului* profet și mesia.

„Nu sunt eu Hristosul, ci sunt trimis înaintea lui”, recunoaște Botezătorul în cea de-a patra evanghelie. „Acela trebuie să crească, iar eu să mă micșorez” (Ioan 3:28–30).

Încercarea frenetică de a reduce importanța lui Ioan, de a-l face inferior lui Isus — aducându-l aproape de nivelul unui mesager — trădează o nevoie urgentă din partea comunității creștine inițiale de a contracara ceea ce dovezile istorice sugerează în mod clar: indiferent cine a fost Botezătorul, de unde provenea și ce intenționa prin ritualul său, este foarte probabil ca Isus să fi fost unul dintre numeroșii săi discipoli atunci când și-a început misionariatul. Înainte de întâlnirea cu Ioan, Isus era un țăran anonim și muncitor plătit cu ziua în Galileea. Prin botezul lui Ioan nu numai că a fost cooptat în cadrul noii și răscumpăratei națiuni evreiești, ci a intrat și în anturajul lui Ioan. Nu toți cei botezați de Ioan îi deveneau discipoli; mulți se întorceau pur și simplu acasă. Însă Isus a rămas. Evangheliile spun foarte clar că, după botez, în loc să se întoarcă în Galileea, Isus a plecat „în sălbăticia” Iudeii, adică tocmai acolo de unde venise Ioan. A petrecut o vreme în deșert, nu pentru a „fi ispitit de Satana”, așa cum au pretins evangheliștii, ci pentru a învăța de la Ioan și a iniția o strânsă legătură cu discipolii săi.

Primele cuvinte rostite de Isus în public după începerea misionariatului său le reflectă pe cele ale lui Ioan: „S-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Vestea cea Bună” (Marcu 1:15). La fel și prima activitate publică: „După acestea a venit Isus și ucenicii Lui în pământul Iudeii și stătea acolo și boteza. Și boteza și Ioan...” (Ioan 3:22–23). Evident, primii discipoli ai lui Isus — Andrei și Filip — nu erau discipolii lui, ci ai lui Ioan (Ioan 1:35–47). Aceștia l-au urmat pe Isus abia după arestarea lui Ioan. Formula de adresare pe care o folosea Isus pentru dușmanii lui din rândul scribilor și al fariseilor era aceeași cu cea folosită de Ioan: „Pui de vipere!” (Matei 12:34).

După botezul său, Isus a rămas o vreme în Iudeea, frecventând anturajul lui Ioan, predicând în numele mentorului său și botezând alături de el, până când Antipa, speriat de puterea și popularitatea lui Ioan, a cerut să fie arestat și aruncat în temniță. Abia atunci a părăsit Isus Iudeea și s-a întors acasă, la familia sa.

Înapoi în Galileea, înconjurat de oamenii lui, Isus va prelua rolul lui Ioan și va începe să predice despre Împărăția Cerurilor și judecata ce urma să vină. Și totuși, Isus nu se va limita la a repeta vorbele și acțiunile lui Ioan. Mesajul lui Isus va fi mult mai revoluționar, concepția sa despre Împărăția Cerurilor mult mai radicală și conștiința propriei identități și a misiunii periculoase în care s-a angajat, mult mai clar definite decât și-ar fi imaginat

predecesorul său vreodată. Poate că Ioan boteza prin apă, însă Isus va boteza prin puterea Duhului Sfânt. Și prin *foc*.

Capitolul 8 Urmează-mă

Galileea în care s-a întors Isus după perioada petrecută cu Ioan Botezătorul era diferită de Galileea în care se născuse. Ținutul copilăriei sale suferise traume psihice profunde din pricina represaliilor Romei în urma revoltelor izbucnite după moartea lui Irod cel Mare în 4 î.e.n.

Răspunsul Romei la rebeliune, indiferent unde se iscase, a fost unul previzibil: arderea satelor, devastarea orașelor și înrobirea populației. Acesta a fost ordinul dat de împăratul Augustus legiunilor sale după moartea lui Irod pentru a le servi o lecție rebelilor evrei. Romanii au înăbușit relativ ușor revoltele din Iudeea și Perea, acordând o atenție sporită Galileei, nucleul revoltei. Mii de oameni au fost uciși, în timp ce provinciile erau pârjolate. Dezastrul s-a extins în toate orașele și toate satele, lăsând în urmă puțini supraviețuitori. Satele Emaus și Sampho au fost pustiite. Sepphorisul, care îi permisesese lui Iuda Galileanul să pătrundă în depozitul de arme al orașului, a fost făcut una cu pământul. Întreaga Galilee a fost trecută prin foc și sabie. Nici măcar un sat neînsemnat precum Nazaretul nu ar fi scăpat de furia Romei.

Roma avea motive întemeiate de a-și canaliza ostilitățile asupra Galileei. De secole întregi, regiunea fusese un focar de activitate revoluționară. Cu mult înaintea invaziei romane, termenul de „galilean” devenise sinonim cu cel de „rebel”. Iosephus spune despre locuitorii Galileei că sunt „de mici învățați cu războiul”, iar provincia însăși, care beneficia de o geografie aspră și un teren stâncos, fusese dintotdeauna „rezistentă la invazii străine”.

Nu conta dacă invadatorii erau ne-evrei sau evrei; galileenii refuzau să se lase stăpâniți. Nici măcar Regele Solomon nu reușise să-i cucerească, populația regiunii rezistând taxelor grele impuse și regimului inuman de muncă la care fuseseră supuși pentru construirea primului Templu din Ierusalim. Nici măcar Hașmoneii — regii-preoți care domniseră peste tot teritoriul, din 140 î.e.n. Și până la invazia romană din 63 î.e.n. — nu reușiseră niciodată cu adevărat să-i facă pe localnici să se supună templului-stat creat în Iudeea. Iar Galileea fusese permanent un ghimpe în coasta lui Irod, care nu a fost numit „Regele Iudeilor” decât după ce a reușit să curețe regiunea de amenințarea grupărilor de tâlhari.

Galileenii par să se fi considerat un neam diferit de restul evreilor palestinieni. Iosephus se referă la ei în mod expres ca la altă etnie; Mishna susține că galileenii aveau alte legi și obiceiuri pentru căsătorie și foloseau

chiar și sisteme diferite de măsurare pentru greutate, lungime etc. Erau un popor de păstori — oameni de la țară — ușor de recunoscut după obiceiurile lor provinciale și accentul rustic distinct — accentul care l-a trădat și pe Simon Petru după arestarea lui Isus: „Cu adevărat și tu ești unul dintre ei Discipolii lui Isus, căci și vorbirea te face cunoscut” (Matei 26:73). Elita urbană a Iudeii îi insulta pe galileeni, numindu-i „oameni ai pământului”, un termen care denota dependența acestora de agricultură. Dar același termen mai avea o conotație; îi descria pe cei needucați și violenți, cei care nu se supun legii, mai ales în ceea ce privea zeciuială Templului. Nemulțumirea iudeilor față de delăsarea și întârzierile galileenilor privind plata tributului către Templu reiese din literatura epocii. De cealaltă parte, multe scripturi apocrife, precum Testamentul lui Levi și Cartea lui Enoh, reflectă sentimentul critic al galileenilor față de stilul îmbelșugat de viață al preoțimii iudaice, exploatarea țăranimii și rușinoasa colaborare cu Roma.

Fără îndoială că între galileeni și Templu exista o legătură emoțională profundă, ei considerându-l „casa lui Dumnezeu”, dar asta nu făcea decât să le accentueze și mai mult antipatia față de preoții Templului, care se considerau unicii arbitri ai voii Domnului. Există dovezi din care reiese că galileenii erau mai puțin interesați de ritualurile Templului și, din cauza distanței de trei zile dintre Galileea și Ierusalim, mai puțin înclinați să-l viziteze. Fermierii și țăranii care reușeau să strângă destui bani ca să vină la Ierusalim pentru festivități se aflau în situația umilitoare de a-și oferi jertfele preoților bogați, printre care, de multe ori, se numărau chiar și deținătorii pământurilor pe care țăranii le lucrau acasă.

Fractura dintre Iudeea și Galileea a crescut și mai mult după ce Roma a plasat Galileea sub guvernarea directă a lui Antipa, fiul lui Irod cel Mare. Pentru prima dată în istorie, galileenii aveau un conducător care locuia în Galileea. Tetrarhia lui Antipa a transformat provincia într-o jurisdicție politică separată, care nu se mai afla sub autoritatea directă a Templului și a aristocrației clericale din Ierusalim. Galileenii erau obligați în continuare să plătească zeciuiala Templului, iar Roma își exercita în continuare controlul asupra fiecărui aspect al vieții lor; în fond, Antipa fusese încoronat de Roma și răspundea comenzilor ei. Dar domnia lui Antipa permitea Galileei un anumit grad de autonomie. Trupele romane se retrăseseră din provincie și fuseseră înlocuite cu soldații lui Irod. Iar acesta, cel puțin, era evreu, reușind în cea mai mare parte să nu jignească sensibilitățile religioase ale

supușilor săi — exceptând căsătoria cu soția fratelui său și execuția lui Ioan Botezătorul.

Începând cu anul 10 e.n., când Antipa și-a stabilit capitala în Sepphoris, și până în 36 e.n., anul în care împăratul Caligula îl demite și îl exilează, Galileea s-a bucurat de o bine-venită perioadă de liniște și pace după un deceniu de proteste și războaie. Dar pacea a fost doar o manevră, iar încetarea conflictului, un pretext pentru transformarea fizică a Galileei. Pe parcursul celor douăzeci de ani, Antipa a clădit două orașe grecești de la zero — Sepphoris, prima capitală, apoi Tiberias, a doua, pe coasta Mării Galileei — care au perturbat societatea galileeană tradițională.

Acestea erau primele orașe adevărate pe care le-a avut Galileea, populate aproape în întregime de comercianți romani, ne-evrei vorbitori de greacă, coloniști înstăriți din Iudeea, într-un cuvânt, negalileeni. Noile orașe au exercitat o presiune enormă asupra economiei, practic împărțind provincia între cei bogați și cu putere și cei care trudeau pentru a le întreține nivelul ridicat de trai. Satele agricole sau pescărești aflate la limita subzistenței erau din ce în ce mai copleșite de nevoile orașelor, agricultura și producția de alimente mergând către noua populație urbană. Taxele au fost ridicate, prețurile terenurilor dublate și datoriile au sărit în aer, dezintegrând încet-încet stilul de viață tradițional al comunității.

Când Isus s-a născut, Galileea clocotea. Primul deceniu al vieții sale a coincis cu prădarea și distrugerea provinciei, iar al doilea, cu reconstruirea ei sub îndrumarea lui Antipa. Atunci când Isus a părăsit Galileea pentru a se întâlni cu Ioan Botezătorul în Iudeea, Antipa renunțase deja la Sepphoris ca reședință regală, în favoarea mai noului și mai opulentului oraș Tiberias. La întoarcerea sa, Galileea pe care o cunoscuse — cea a ogoarelor și fermelor răzlețe, a livezilor înfloritoare împrejmuite de pajiști cu flori sălbatice — semăna mai degrabă cu Iudeea din care tocmai se întorsese: urbanizată, elenizată, tiranică și divizată între cei ce aveau și cei ce nu aveau.

Prima oprire a lui Isus după întoarcerea sa trebuie să fi fost la Nazaret, unde familia sa locuia în continuare, deși nu a stat în orașul său natal prea mult. Isus părăsise Nazaretul ca un simplu *tekton*, dar s-a întors schimbat. Transformarea sa a creat o fisură adâncă în comunitate. Aproape că nu l-au recunoscut pe predicatorul călător care reapăruse în satul lor. Evanghelia spune că mama lui Isus, împreună cu frații și surorile lui, au fost scandalizați de ceea ce spuneau oamenii despre el; au încercat cu disperare să-l facă să tacă și să-l oprească (Marcu 3:21). Cu toate acestea, când l-au

abordat și l-au implorat să se întoarcă acasă și să continue afacerea familiei, el a refuzat. „Cine sunt mama mea și frații mei?” a întrebat, privind în jur. „Iată mama mea și frații mei. Că oricine va face voia lui Dumnezeu, acesta este fratele meu și sora mea și mama mea.” (Marcu 3:31–35).

Această relatare din Evanghelia după Marcu este adesea interpretată ca refuzul inițial al învățăturilor lui Isus de către familia sa și negarea identității de mesia. Dar din răspunsul lui nu reiese ostilitate sau animozitate față de ei. Iar în evanghelii nu există niciun indiciu că familia lui Isus i-ar fi descurajat ambițiile mesianice. Dimpotrivă, frații lui Isus au jucat roluri semnificative în mișcarea pe care a fondat-o. După crucificarea lui, fratele său, Iacov, a devenit conducătorul comunității din Ierusalim. Poate că familia sa a fost reticentă la început, dar dovezile istorice sugerează că, în cele din urmă, au ajuns să creadă în el și să-i susțină cauza.

Când vine vorba de ceilalți nazarineni însă, e altă poveste. Evanghelia îi descrie ca fiind tulburați de întoarcerea „fiului Mariei”. Deși câțiva erau impresionați și îl aclamau, majoritatea se temeau de prezența și afirmațiile sale. Isus a devenit în scurt timp un proscris în mica sa comunitate așezată pe coasta dealului. Evanghelia spune că localnicii l-au luat pe sus și l-au târât la marginea prăpastiei, vrând să-l arunce (Luca 4:14–30). Povestea este suspectă; în Nazaret nu există o prăpastie abruptă, ci o pantă lină. Ce trebuie reținut însă este faptul că Isus nu a reușit să dobândească prea mulți adepți în Nazaret — cel puțin, nu la început. „Niciun proroc nu este bine primit în patria sa”, a spus el înainte să-și abandoneze casa părintească și să pornească spre Capernaum, un sat pescăresc din apropiere, situat pe coasta nordică a Mării Galileei.

Capernaum era locul ideal pentru a-și începe misionariatul, deoarece reflecta perfect schimbările economice nefaste produse sub conducerea lui Antipa. Acest sat de aproape o mie cinci sute de agricultori și pescari, cunoscut pentru climatul temperat și solul fertil, avea să devină principalul așezământ al lui Isus pe parcursul primului său an ca misionar în Galileea.

Satul se întindea de-a lungul unei porțiuni vaste a țărmului, permițând aerului sărat și răcoros să cuprindă toate plantele și copacii. Vegetația litorală era bogată tot anul, în timp ce pe dealuri creșteau desișuri de nuci sălbatici și brazi, smochini și măslini. Secretul economic al Capernaumului se găsea, însă, în bogățiile mării care îi hrăniseră pe localnici de secole întregi.

Din păcate, la vremea la care a ajuns Isus în Capernaum, toată producția localității ajunsese să deservească marile orașe, în frunte cu Tiberias, noua capitală, aflată la doar câțiva kilometri mai la sud. Producția alimentară creștea exponențial și, odată cu ea, și standardul de viață al acelor fermieri și pescari care avuseseră capacitatea de a cumpăra mai mult teren cultivabil, respectiv mai multe bărci și plase. Dar, la fel ca în restul Galileei, profiturile de pe urma acestor creșteri mergeau în beneficiul latifundiarilor și al vameșilor care locuiau în afara Capernaumului: preoții înstăriți din Iudeea și noua elită urbană din Sepphoris și Tiberias. Majoritatea riveranilor nu sesizaseră nicio îmbunătățire economică, ba din contră. Aceștia au fost primii cărora Isus le-a adresat mesajul său; cei ale căror vieți au fost afectate în mod direct de evoluția economico-socială a Galileei.

Asta nu înseamnă că Isus li s-ar fi adresat numai săracilor sau că doar cei nevoiași l-ar fi urmat. Un număr de beneficiari destul de prosperi au început să susțină cauza lui Isus, oferindu-le mâncare și adăpost lui și discipolilor săi. Printre aceștia îi amintim pe vameșii Levi (Marcu 2:13–15) și Zacheu (Luca 19:1–10) și pe Iair, unul dintre „mai-marii sinagogii” (Marcu 5:21–43). Dar mesajul lui Isus era formulat ca o provocare directă la adresa celor bogați și puternici, fie ei romani, colaboratori ai Templului sau proaspăt îmbogățiți din orașele grecești ale Galileei. Mesajul era unul clar: Dumnezeu vede suferința celor săraci și fără avut; le aude plânsetul de jale. Și acum va acționa. Poate că nu era ceva cu totul nou — Ioan își clădise doctrina în jurul aceleiași teme —, dar era un mesaj transmis unei noi Galilei, de un bărbat care, în calitate de galileean născut și trăit printre ei, împărtășea aceleași sentimente față de Iudeea și de Templu.

Isus nu a stat prea mult în Capernaum înainte de a începe să strângă în jurul lui un grup de galileeni cu vederi similare, racolați mai ales din rândul pescarilor tineri. Aceștia îi vor deveni primii discipoli (pe lângă cei doi care deja îl urmau, cei preluați din anturajul lui Ioan Botezătorul după arestarea acestuia.) Conform Evangheliei după Marcu, Isus și-a găsit primii simpatizanți pe țărmul Mării Galileei. Zărindu-i pe Simon și pe fratele său, Andrei, doi pescari tineri care își pregăteau năvoadele, Isus le-a spus: „Veniți după mine, și eu vă voi face pescari de oameni”. Cei doi frați, scrie Marcu, au aruncat imediat năvoadele și l-au urmat. Ceva mai târziu, Isus a întâlnit alți doi pescari — Iacov și Ioan, fiii cei mici ai lui Zevedeu — și le-a propus același lucru. Și ei și-au abandonat barca și plasele și l-au urmat pe Isus (Marcu 1:16–20).

Ceea ce îi diferenția pe acești ucenici de mulțimea de simpatizanți care se aduna în jurul lui Isus de fiecare dată când intra în câte un oraș era faptul că ei îl însoțeau peste tot. Spre deosebire de masele entuziaste, dar capricioase, ucenicilor li se cerea în mod direct să își părăsească familiile și casele pentru a-l urma pe Isus dintr-un oraș într-altul. „Dacă vine cineva la mine și nu urăște pe tatăl său și pe mamă și pe femeie și pe copii și pe frați și pe surori, chiar și sufletul său însuși, nu poate să fie ucenicul meu” (Luca 14:26; Matei 10:37).

Evangelhia lui Luca susține că în total au fost șaptezeci și doi de ucenici (Luca 10:1–12) și că, printre aceștia, se numărau și femei, unele dintre ele, în ciuda tradiției, fiind cunoscute după nume în Noul Testament: Ioana, soția servitorului lui Irod, Chuza, Maria, mama lui Iacov și a lui Ioses, Maria, soția lui Clopa; Susana, Salomeea și, poate cea mai cunoscută dintre ele, Maria din Magdala, pe care Isus a vindecat-o de „cei șapte demoni” (Luca 8:2). Că aceste femei s-au numărat printre ucenicii lui Isus este un fapt demonstrat, toate cele patru evanghelii prezentându-le ca însoțindu-l pe Isus din oraș în oraș (Marcu 15:40–41; Matei 27:55–56; Luca 8:2–3; 23:49; Ioan 19:25). Biblia afirmă că „multe alte femei (...) mergeau după el Isus și îl slujeau” (Marcu 15:40–41). Acestea i-au fost alături din zilele sale în Galileea și până la ultima suflare pe Muntele Golgota.

Dar, printre acești șaptezeci și doi, exista un nucleu central de apostoli — cu toții bărbați — care aveau un rol special în cadrul misiunii lui Isus. Aceștia erau „Cei Doisprezece”. Dintre ei făceau parte frații Iacov și Ioan — fiii lui Zevedeu — pe care Isus îi va numi „fiii tunetului”; Filip, care venea din Betsaida și care își începuse ucenicia sub Ioan (Ioan 1:35–44); Andrei, evanghelistul Ioan plasându-l și pe el alături de discipolii dintru început ai Botezătorului, spre deosebire de evangheliile sinoptice care spun că provenea din Capernaum; Simon, fratele lui Andrei, pe care Isus îl va numi Petru; Matei, adesea asociat greșit cu Levi, vameșul; Iuda Tadeu, fiul lui Iacov; Iacov fiul lui Alfeu; Toma, care va rămâne în istorie pentru că s-a îndoit de învierea lui Isus; Bartolomeu, despre care nu se știe aproape nimic; încă un Simon, cunoscut ca „Zelotul” pentru devotamentul său față de „zel”, ca doctrină biblică și nu ca apartenență la gruparea zeloților, care urma să activeze treizeci de ani mai târziu; și Iuda Iscarioteanul, cel despre care evangheliile susțin că l-ar fi trădat pe Isus arhiereului Caiafa.

Cei Doisprezece vor fi principalii mesageri ai lui Isus — apostolii, sau ambasadorii — trimiși în orașele și satele din apropiere pentru a predica

individual și fără supraveghere (Luca 9:1–6). Aceștia nu erau liderii mișcării lui Isus, ci mai degrabă principalii lui misionari. Dar Cei Doisprezece mai aveau o funcție, una în primul rând simbolică, ce avea să se manifeste mai târziu. Ei voi ajunge să simbolizeze cele douăsprezece triburi ale Israelului, distruse și împrăștiate în vremuri de mult apuse.

Având baza stabilită și cu un grup de discipoli aleși personal în continuă creștere, Isus a început să viziteze sinagoga locală pentru a le predica oamenilor din Capernaum. Evanghelia spune că cei care îl auzeau erau fascinați de învățămintele lui, însă nu era vorba doar de ceea ce spunea. În acest moment, Isus încă repeta cuvintele mentorului său, Ioan Botezătorul: „De atunci încolo de când a ajuns în Capernaum”, scrie Matei, „Isus a început să predice și să zică: Pocăiți-vă! Căci Împărăția Cerurilor se apropie!” (Matei 4:17). Dar ceea ce îi fascina cu adevărat pe cei adunați în sinagoga din Carpenaum era autoritatea cu care vorbea Isus. „Căci el îi învăța ca unul care avea autoritate, nu cum îi învățau cărturarii lor” (Matei 7:28; Marcu 1:22; Luca 4:31).

Comparația cu învățătorii, accentuată în toate cele trei evanghelii sinoptice, este ostentativă și grăitoare. Spre deosebire de Ioan Botezătorul, care este posibil să se fi născut într-o familie de preoți din Iudeea, Isus era un țăran. Vorbea ca un țăran. Predica în aramaică, limba comună. Nu avea autoritatea unui cărturar învățat sau a aristocrației clericale. Autoritatea lui provenea direct de la Dumnezeu. Și nu este de mirare, din moment ce, de când a intrat în sinagoga micului oraș maritim, Isus a făcut tot posibilul să-și afirme opoziția față de gărzile Templului și cultului iudaic, provocându-le autoritatea ca reprezentanți ai lui Dumnezeu pe pământ.

Deși evangheliile pun la un loc grupările cu care Isus se afla în conflict, adesea sub formulări generale ca „marii preoți și bătrânii” sau „învățătorii și fariseii”, acestea erau grupări separate din Palestina secolului I, iar Isus avea relații diferite cu fiecare. Cu toate că evangheliile încearcă să-i reprezinte pe farisei ca pe principalii opozanți ai lui Isus, adevărul este că relațiile lui cu aceștia au fost — cu excepția câtorva momente tensionate — în cea mai mare parte destul de civilizate și, ocazional, chiar cordiale. Un fariseu l-a avertizat pe Isus că viața sa e în pericol (Luca 13:31), un fariseu a ajutat la îngroparea sa după execuție (Ioan 19:38–40), un fariseu a salvat viețile discipolilor săi după înălțare (Faptele Sfinților Apostoli 5:34). Isus lua masa cu fariseii, dezbătea problemele împreună cu ei și trăia printre ei. Au existat farisei chiar și printre adepții săi.

În schimb, evangheliile pun întotdeauna în lumină proastă puținele interacțiuni dintre Isus și nobilimea clericală sau elita rabinilor care îi reprezintă. La cine altcineva să se fi referit Isus atunci când a spus: „Ați transformat Templul într-o peșteră de hoți”? Nu se referea la comercianți și speculanți atunci când a dat buzna în curtea Templului, răsturnând tarabele și deschizând cuștile, ci la cei care profitau cu adevărat de pe urma comerțului din Templu și de pe urma galileenilor săraci, cum era și el.

Asemenea precursorilor săi zeloși, Isus era mai puțin preocupat de imperiul păgân care anexase Palestina și mai mult pornit împotriva impostorilor evrei care ocupaseră Templul. Cu toții aveau să-l vadă pe Isus ca pe o amenințare, dar nu există îndoială că principalul antagonist din evanghelii nu este nici împăratul din îndepărtata Romă, nici oficialii săi corupți din Iudeea. Este arhiereul Caiafa, care va deveni principalul instigator al procesului lui Isus, tocmai din cauza amenințării pe care o constituia asupra autorității Templului (Marcu 14:1–2; Matei 26:57–66; Ioan 11:48–50).

În timp ce acțiunile lui Isus deveneau tot mai vizibile și mai ofensive, cuvintele sale reflectau tot mai mult antipatia față de arhiereu și întreaga instituție religioasă, căreia, spune Isus, îi place să „umble în haine lungi și să le facă lumea plecăciuni prin piețe. Secătuiesc casele văduvelor și fac rugăciuni lungi de ochii lumii. Aceștia vor primi o pedeapsă mai mare” (Marcu 12:38–40).

În parabolele lui Isus în mod special se poate recunoaște atitudinea anticlericală cultivată în Galileea și care va deveni caracteristică pentru întregul său misionariat. Să luăm în considerare celebra parabolă a bunului samaritean.

Un om oarecare a mers din Ierusalim la Ierihon. Pe drum, a fost asaltat de tâlhari care l-au dezbrăcat, l-au bătut și l-au lăsat pe jumătate mort. Întâmplarea a făcut ca, în scurt timp, pe drum să treacă un preot, însă când l-a văzut pe rănit, a traversat pe partea cealaltă. Un levit (preot) a trecut și el pe drum, dar și el a mers mai departe. În cele din urmă, a trecut și un samaritean care s-a oprit și s-a apropiat de el; i-a bandajat rănila și i le-a spălat cu ulei și vin. L-a așezat pe om pe propriul animal și l-a dus până la cel mai apropiat han, unde l-a îngrijit. A doua zi, i-a dat hangului doi dinari și i-a spus: „Ai grijă de el și orice vei mai cheltui, îți voi da înapoi la întoarcere” (Luca 10:30–37).

Creștinii au interpretat de-a lungul timpului această parabolă ca pe o lecție despre importanța altruismului și obligația de a-i ajuta pe cei aflați la nevoie. Pentru cei adunați în jurul lui Isus însă, nu bunătatea samariteanului era morala poveștii, ci indiferența celor doi preoți.

Evreii îi considerau pe samariteni cel mai josnic și mai impur popor din Palestina dintr-un motiv foarte simplu: samaritenii respinseseră Templul din Ierusalim ca unic loc de venerație. În schimb, se închinau Dumnezeului evreiesc în propriul lor Templu clădit pe muntele Gerizim, pe malul vestic al râului Iordan. Pentru aceia dintre ascultătorii lui Isus care s-au recunoscut în persoana victimei, morala fusese evidentă: Samariteanul, cel care sfidează autoritatea Templului, face tot ce-i stă în putință pentru a respecta porunca lui Dumnezeu — „iubește-ți aproapele ca pe tine însuți” (însăși parabola a fost rostită drept răspuns la întrebarea „cine este aproapele meu?”). Preoții, care își obțin averea și puterea datorită unei legături speciale cu Templul, ignoră porunca de teamă să nu-și profaneze puritatea rituală și să-și pericliteze astfel această legătură.

Oamenii din Capernaum au asimilat imediat mesajul anticlerical. Mulțimea a început să se strângă tot mai mult în jurul lui Isus. Unii l-au recunoscut ca băiatul născut în Nazaret într-o familie de meșteșugari. Alții au auzit despre forța cuvintelor sale și au venit să-l asculte din curiozitate. Cu toate astea, reputația lui Isus nu se întinsese încă mai departe de Capernaum. În afara acestei mici așezări de pe țărmul mării, nimeni altcineva nu auzise încă despre charismaticul orator galileean — nici Irod în Tiberias, nici Caiafa în Ierusalim.

Apoi s-a întâmplat ceva care a schimbat totul.

În timp ce se afla la sinagoga din Capernaum și vorbea despre Împărăția Cerurilor, Isus a fost dintr-odată întrerupt de un bărbat despre care evangheliile spun că ar fi fost stăpânit de „un spirit necurat”.

— Ce avem noi cu tine, Isuse din Nazaret? Ai venit să ne pierzi? Te știi cine ești, Sfântul lui Dumnezeu!

Isus l-a oprit imediat.

— Tac! Și ieși afară din el!

Dintr-odată omul a căzut la pământ, zgâlțâit de convulsii puternice și a scos un țipăt îngrozitor. Apoi a rămas nemișcat.

Toată lumea din sinagogă a fost uimită.

— Ce este aceasta? Ce învățătură nouă este aceasta? se întrebau oamenii. El poruncește cu autoritate chiar și duhurilor necurate și ele îl ascultă!

(Marcu 1:23–28).

După acest episod, faima lui Isus a trecut hotarul Capernaumului. Veștile despre predicatorul călător s-au răspândit în toată regiunea, apoi în toată Galileea. În fiecare oraș și în fiecare sat, tot mai mulți oameni se strâneau în jurul lui, nu atât pentru a-i asculta învățămintele, ci pentru a vedea minunile despre care auziseră atâtea. Deoarece, în timp ce ucenicii săi aveau să-l recunoască în cele din urmă ca fiind mesia cel promis și moștenitorul regatului lui David, în timp ce romanii îl considerau un fals pretendent la titlul de Rege al Iudeilor, iar scribii și preoții Templului aveau în scurt timp să-l vadă ca pe o amenințare blasfematorie a controlului lor asupra cultului iudaic, pentru majoritatea evreilor din Palestina — cei pe care susținea că fusese trimis să-i elibereze — Isus nu era nici rege, nici mesia. Nu era decât unul dintre mulții scamatori și exorciști profesioniști care cutreierau Galileea la vremea aceea.

Capitolul 9 Cu duhul lui Dumnezeu

Nu a durat prea mult până când oamenii din Capernaum și-au dat seama cu ce aveau de-a face. Isus nu era în niciun caz primul exorcist care să calce pe țărmul Mării Galileii. În Palestina secolului I, meseria de făcător de minuni era la fel de obișnuită ca aceea de meșteșugar sau zidar, și chiar mult mai bine plătită. Galileea mai ales era plină de exaltați care susțineau că pentru o mică sumă de bani puteau canaliza puterea divină. Însă ceea ce îl diferenția pe Isus de restul exorciștilor și tămăduitorilor era, cel puțin în ochii galileenilor, faptul că făcea aceste minuni fără să ceară bani. Primul exorcism efectuat în sinagoga din Capernaum trebuie să-i fi șocat pe rabini și pe bătrâni, care l-au văzut ca pe „o nouă învățătură” — evanghelia spune că o armată de scribi a năvălit în oraș în zilele următoare pentru a vedea cu ochii lor cât de mare era provocarea adusă autorității lor de către un simplu țăran. Dar pentru oamenii din Capernaum, ceea ce conta cel mai mult nu era atât sursa vindecărilor lui Isus, cât costul lor.

Până seara, vestea că un tămăduitor care nu cere bani se plimbă pe străzi nestingherit cuprinsese tot orașul. Isus și însoțitorii săi stăteau în casa fraților Simon și Andrei, unde soacra lui Simon zăcea în pat cu febră. Atunci când frații l-au înștiințat pe Isus despre boala ei, acesta s-a oferit să o viziteze și, luând-o de mână, a vindecat-o instantaneu. În scurt timp, casa lui Simon a fost luată cu asalt de ciungi, leproși și posedați de demoni. Până a doua zi, mulțimea de bolnavi și de infirmi a crescut și mai mult.

Pentru a scăpa de mulțime, Isus a sugerat să plece din Capernaum pentru câteva zile.

— Hai să mergem în altă parte, prin târgurile învecinate, ca să predic și acolo, căci pentru aceasta am ieșit (Marcu 1:38).

Dar vestea tămăduitorului călător ajunsese deja și în orașele vecine. Oriunde mergeau — Betsaida, Gerasa, Ierihon — orbii, surzii, muții și paraliticii îi asaltau. Iar Isus îi vindeca pe toți. După câteva zile, când s-a întors la Capernaum, s-au strâns atât de mulți oameni la ușa lui Simon că un grup de bărbați a trebuit să facă o gaură în acoperiș pentru a-și coborî prietenul paralizat în casă, unde Isus aștepta să-l vindece.

Pentru mintea omului modern, poveștile vindecărilor și exorcismelor lui Isus sună cel puțin fantezist. Acceptarea miracolelor sale este printre principalele diferențe dintre istorie și idolatrie, istorie și teologie. De aceea s-ar putea să ne surprindă faptul că există mai multe izvoare istorice

acumulate care să ateste miracolele lui Isus decât nașterea sa în Nazaret sau moartea pe Golgota. Ca să fim clari, nu există nicio dovadă care să susțină vreo faptă miraculoasă în sine. Încercările făcute de cercetători pentru a verifica autenticitatea vreunui exorcism sau a vreunei vindecări efectuate de Isus s-au dovedit a fi exerciții inutile. Nu are sens să dezbatem că este mai plauzibil ca Isus să fi vindecat un paralytic decât să-l fi înviat pe Lazăr. Toate poveștile miraculoase ale lui Isus au fost exagerate cu trecerea anilor și încărcate cu semnificație creștină, așa că niciuna dintre ele nu poate fi validată istoric. De asemenea, este inutil să încercăm să demitizăm miracolele lui Isus prin găsirea unei explicații raționale; Isus doar a *părut* să meargă pe apă din cauza mișcărilor mareelor, Isus doar a *părut* că exorcizează un demon dintr-o persoană care suferea de fapt de epilepsie. Este irelevant cum alege omul modern să interpreteze miracolele săvârșite de Isus. Tot ce putem deduce este felul în care aceste miracole au fost văzute de către oamenii vremii. Acolo se află adevărul istoric. Deoarece, în ciuda polemicilor din cadrul primei Biserici Creștine despre cine era Isus de fapt — un rabin? Mesia? Întruparea Domnului? —, rolul său de exorcist și făcător de miracole nu a fost niciodată pus sub semnul întrebării.

Toate evangheliile, inclusiv scripturile necanonice, confirmă faptele sale miraculoase, inclusiv materialul-sursă Q. Aproape o treime din Evanghelia după Marcu este dedicată exclusiv vindecărilor și exorcismelor pe care le-a făcut Isus. Primii creștini nu numai că păstrau o amintire vie a miracolelor lui Isus, dar și-au clădit întreaga biserică pe baza lor. Ucenicii lui Isus i-au împrumutat puterile miraculoase, putând să vindece și să exorcizeze oamenii în numele lui. Chiar și cei care nu-l considerau mesia, îl vedeau pe Isus ca pe un „făcător de lucruri ieșite din comun”. Niciunde în Biblie nu ni se spune că adversarii lui Isus ar fi negat existența miracolelor sale, chiar dacă puneau la îndoială sursa și motivele din spatele lor. Până târziu în secolele II și III, intelectualii evrei și filosofi păgâni care scriau tratate care să denunțe creștinismul luau statutul de exorcist și făcător de miracole al lui Isus ca pe un fapt. Unii dintre ei îl reduceau la nivelul unui scamator călător, dar niciunul dintre ei nu se îndoia de capacitățile sale magice.

Repet, Isus nu era singurul tămăduitor care umbla prin Palestina exorcizând demoni la vremea aceea. Aceasta era o lume în care magia era foarte importantă, iar Isus era doar unul din pleiada de divinatori, cititori de vise, magicieni și vindecători care umblau prin Iudeea și Galileea. În afară de el mai era Honi Desenatorul-de-Cercuri, numit așa pentru că, la un

moment dat, în plină perioadă de secetă, a desenat un cerc în pământ și s-a așezat în mijlocul lui.

— Jur pe numele Tău atotputernic, că nu mă voi mișca de-aici până nu vei avea milă de fiii tăi! a strigat Honi spre Ceruri și ploaia a venit imediat.

Nepoții lui Honi, Abba Hilqiah și Hanan cel Ascuns, erau recunoscuți și ei pentru faptele lor miraculoase. Amândoi trăiau în Galileea în aceeași perioadă cu Isus. Alt făcător de miracole, rabinul Hanina ben Dosa, din satul Arab, la câțiva kilometri de Nazaretul natal al lui Isus, avea puterea de a se ruga pentru bolnavi și de a influența cine să trăiască și cine să moară.

Poate cel mai celebru făcător de miracole al vremii era însă Apollonios din Tyana. Descriș ca „un om sfânt” care predica despre un „Dumnezeu Suprem”, Apollonius făcea miracole oriunde mergea. Îi vindeca pe ciungi, pe orbi, pe paralitici. Ba chiar a înviat o fată din morți.

Isus nu era nici singurul exorcist al Palestinei. Exorcistul evreu rătăcitor era o imagine comună, iar exorcismul în sine putea fi o afacere profitabilă. Mulți alți exorciști sunt menționați în evangheliile (Matei 12:27, Luca 11:19; Marcu 9:38–40; și Faptele Sfinților Apostoli 19:11–17). Unii dintre ei, precum celebrul exorcist Eleazar, care se poate să fi fost esenian, foloseau amulete și incantații pentru a-i face pe posedați să-și elibereze demonul prin nas. Alții, precum rabinul Simon ben Yohai, puteau exorciza demonii prin simpla invocare a numelui acestuia. La fel ca Isus, Yohai îi cerea demonului să se identifice, ceea ce îi oferea apoi autoritate asupra lui. În Faptele Sfinților Apostoli, Pavel este portretizat ca un exorcist care folosește numele lui Isus ca pe un talisman împotriva forțelor demonice (Faptele Sfinților Apostoli 16:16–18, 19:12). Instrucțiuni pentru exorcizare au fost descoperite în Manuscrisele de la Marea Moartă.

Motivul pentru care exorcismul era atât de prezent în vremea lui Isus îl reprezintă concepția evreilor cum că boala este o manifestare a unei pedepse divine sau a unei activități demonice. Indiferent de definiția pe care o are fiecare pentru posesia demonică — fie că e privită ca o problemă medicală, ca o boală mentală, epilepsie sau schizofrenie — rămâne demonstrat faptul că oamenii din Palestina vedeau în aceste semne un act de posesiune, iar pe Isus ca pe un exorcist profesionist cu puterea de a-i vindeca pe cei afectați.

E adevărat că, spre deosebire de alți exorciști din breaslă, Isus își menținea în continuare ambițiile mesianice. Dar asta fusese valabil și pentru Theudas și Egiptean; amândoi se folosiseră de talentele lor miraculoase

pentru a atrage adepți și a face declarații mesianice. Acești bărbați, împreună cu ceilalți făcători de minuni, erau cunoscuți printre evrei și păgâni ca „oameni ai faptelor”, termen care i-a fost atribuit și lui Isus. Și mai important este că structura literară a relatărilor miraculoase găsite în scrierile evreiești și păgâne din primul și al doilea secol e aproape similară cu cea a evangheliilor; același vocabular de bază e folosit pentru a descrie atât miracolele, cât și pe cel ce le face. Mai simplu spus, statutul lui Isus ca exorcist și făcător de miracole poate părea neobișnuit, chiar absurd, pentru scepticii moderni, însă nu este cu mult diferit de așteptările obișnuite pe care oamenii le aveau de la omologii săi din Palestina secolului I. Fie că erau greci, romani, evrei sau creștini, toate popoarele Orientului Apropiat vedeau magia și miracolele ca pe un aspect obișnuit al lumii lor.

Acestea fiind spuse, în Antichitate exista o diferență clară între magie și miracol; nu între metode și rezultat — ambele erau văzute ca perturbări ale ordinii naturale a universului —, ci în felul în care erau percepute. În lumea greco-romană, magicienii erau prezenți peste tot, însă magia era considerată o formă de șarlatanie. Romanii aveau o serie de legi împotriva practicării magiei, iar magicienii puteau fi surghiuniți sau chiar executați dacă erau surprinși practicând ceea ce romanii numeau „magie neagră”. În iudaism la fel, magicienii erau destul de răspândiți, în ciuda interzicerii magiei de către Legea Mozaică și pedepsirii acesteia cu moartea. „Să nu fie la tine nimeni care să-și treacă pe fiul sau pe fiica lui prin foc, nimeni care să aibă meșteșugul de ghicitor, de cititor în stele, de vestitor al viitorului, de vrăjitor, de descântător, nimeni care să întrebe pe cei ce cheamă duhurile sau dau cu ghiocul, nimeni care să întrebe pe morți” (Deuteronomul 18:10–11).

Discrepanța dintre lege și practică în ceea ce privește magia se datorează multitudinii de variante prin care era definită această „magie”. Cuvântul avea conotații foarte negative, însă doar atunci când era vorba despre practicile altor popoare și ale ctitor religii. „Căci neamurile acelea pe care le vei izgoni, ascultă de cei ce citesc în stele și de ghicitori”, le-a spus Dumnezeu evreilor. „Dar ție, Domnul Dumnezeuul tău nu-ți îngăduie lucrul acesta” (Deuteronomul 18:14). Și cu toate astea, Dumnezeu le permite supușilor Săi să practice magia pentru a-i demonstra puterea. De exemplu, Dumnezeu le comandă lui Moise și lui Aaron să „facă o minune” în fața faraonului, transformând toiagul în șarpe. Însă atunci când „înțelepții” faraonului fac același truc, sunt numiți „vrăjitori” (Exodul 7:1–13, 9:8–12).

Cu alte cuvinte, un reprezentant al Domnului — precum Moise ori Ilie — produc miracole, în timp ce un „fals profet” — precum înțelepții faraonului sau preoții lui Baal — practică magia.

Astfel se explică de ce primii creștini au făcut eforturi atât de mari pentru a demonstra că Isus nu era nici vrăjitor, nici magician. De-a lungul secolelor I și al II-lea, adversarii evrei și romani ai Bisericii au scris numeroase tratate în care îl acuzau pe Isus de practicarea magiei pentru a-i atrage pe oameni și a-i păcăli să-l urmeze. „Dar deși vedeau cu ochii lor ce se petrecea, credeau că e vrăjitorie”, scria apologetul creștin Iustin Martirul în secolul al II-lea; „și îndrăzneau să-l acuze pe Isus că ar fi fost vrăjitor și că ar fi înșelat mulțimea.”

A se observa că acești dușmani ai bisericii nu negau miracolele lui Isus, ci doar le defineau ca fiind „magie”. În orice caz, liderii bisericii, precum Origen din Alexandria, un foarte apreciat teolog din secolul al III-lea, a răspuns violent acuzațiilor că Isus ar fi fost un vrăjitor sau că ar fi folosit unelte magice, numindu-le „calomnioase și copilăroase”. Irineu *Irenaeus*, cardinal de Lugdunum, unul dintre primii părinți ai Bisericii Creștine, afirmă că tocmai lipsa acestor unelte magice îl diferențiază pe Isus de alți magicieni obișnuiți. Isus, spunea Irineu, „își săvârșea miracolele fără vreo putere a incantației, fără licori extrase din plante și din ierburi, fără a face jertfiri sau libații”.

Însă în ciuda argumentelor lui Irineu, acțiunile miraculoase ale lui Isus descrise în evanghelii, mai ales în Marcu, prima în ordine cronologică, se aseamănă izbitor de mult cu acțiunile altor magicieni și vrăjitori similari ai vremii, acesta fiind motivul pentru care mai mulți teologi contemporani l-au denumit pe Isus „vrăjitor”.

Este clar că Isus folosea tehnici de vrăjitor — incantații, formule repetate și mantră — în unele dintre miracolele lui. Odată, în regiunea Decapolis, un grup de săteni au adus un surdo-mut în fața lui Isus și l-au implorat să-l ajute. Isus l-a luat pe om deoparte și a continuat cu o serie de gesturi ritualice care puteau la fel de bine să fie desprinse din manualul unui magician antic: și-a pus degetele pe urechile surdului și a scuiat, apoi i-a atins limba, a ridicat ochii spre cer și a strigat cuvântul „ephphatha”, însemnând „deschide-te” în aramaică. Auzul și vorbirea i s-au vindecat imediat (Marcu 7:31–35).

În Betsaida, Isus a efectuat același ritual cu un orb. L-a condus pe om mai departe de mulțime, i-a scuiat direct în ochi, și-a pus palmele pe el și

l-a întrebat dacă vede ceva. „Zăresc niște oameni, căci îi văd ca pe niște copaci umblând” (Marcu 8:22–26).

Evanghelia după Marcu descrie o poveste și mai bizară despre o femeie care suferea de hemoragii de doisprezece ani. Văzuse nenumărați doctori și își cheltuisese tot avutul, fără să găsească niciun leac pentru boala ei. Aflând despre Isus, femeia s-a dus într-o zi să-l vadă vorbind mulțimii și s-a strecurat în spatele lui, unde i-a atins haina. Hemoragia a încetat imediat și și-a simțit corpul vindecat.

Ce merită consemnat în această poveste este că, conform lui Marcu, Isus s-a simțit „stors de putere”. S-a oprit în loc și a strigat: „Cine s-a atins de hainele mele?” Femeia s-a prăbușit în fața lui și a mărturisit adevărul. „Fiică”, i-a răspuns Isus, „credința ta te-a făcut bine” (Marcu 5:24–34).

Povestea lui Marcu ne sugerează că Isus era asemănător cu un conductor prin care puterea vindecătoare trecea asemenea curentului electric. Acest episod corespunde cu procedeele magice descrise în textele vremii. Cu atât mai mult trebuie menționat că în repovestirea întâmplării de către Matei, aproape douăzeci de ani mai târziu, acesta omite calitatea magică din versiunea lui Marcu. La Matei, Isus se întoarce atunci când femeia îl atinge, o recunoaște și i se adresează și abia atunci îi vindecă boala (Matei 9:20–22).

În ciuda elementelor magice pe care le putem recunoaște în unele dintre miracolele lui, nu este nimeni în evanghelie care să-l acuze pe Isus de vrăjitorie. Ar fi fost o acuzație facilă din partea adversarilor săi, care ar fi adus cu sine o condamnare imediată la moarte. Cu toate acestea, atunci când Isus a fost audiat de autoritățile romane și evreiești, printre numeroasele infracțiuni de care a fost acuzat — sediiune, blasfemie, nerespectarea Legii Mozaice, refuz de a plăti tribut, amenințarea Templului — cea de magician nu s-a aflat printre ele.

De asemenea, merită menționat că Isus nu a perceput niciodată taxă pentru serviciile sale. Vrăjitorii, tămăduitorii și exorciștii erau meseriași profesioniști și bine plătiți în Palestina secolului I. Exorcistului Eleazar i s-a cerut să efectueze un exorcism la un moment dat pentru nimeni altul decât împăratul Vespasian. În Faptele Sfinților Apostoli, un vrăjitor profesionist cunoscut sub numele de Simon Magul le oferă apostolilor bani ca să-l antreneze în arta manipulării Duhului Sfânt pentru a-i vindeca pe bolnavi.

— Dați-mi și mie puterea asta, pentru ca peste oricine-mi voi pune mâinile să primească Duh Sfânt, le-a cerut Simon lui Petru și Ioan.

— Bani tăi să piară împreună cu tine, pentru că ai crezut că darul lui Dumnezeu se poate obține cu bani (Faptele Sfinților Apostoli 8:8–24).

Răspunsul lui Petru poate părea extrem. Dar el nu face altceva decât să ducă mai departe poruncile lui mesia al său, care le-a spus discipolilor săi: „Vindecăți pe bolnavi, înviați pe morți, curățați pe leproși, scoateți afară dracii. Fără plată ați primit, fără plată să dați mai departe” (Matei 10:8 Luca 9:1–2).

În definitiv, s-ar putea să fie inutil să încercăm să stabilim dacă Isus a fost vrăjitor sau făcător de miracole. În vechea Palestină, magia și miracolele erau văzute, în cel mai bun caz, ca două fețe ale aceleiași monezi. Dar primii creștini aveau dreptate asupra unui aspect: în mod clar era ceva unic în acțiunile miraculoase ale lui Isus. Nu numai că sunt făcute fără a cere bani, iar vindecările sale nu implică întotdeauna metodele consacrate ale magicienilor; dar, în cazul său, miracolele nu reprezintă scopul final. Mai degrabă, acțiunile sale servesc unui scop pedagogic. Sunt o modalitate de a le transmite un mesaj foarte specific evreilor.

Un indiciu despre ce ar putea fi acest mesaj reiese dintr-un pasaj contrariant din manuscrisul Q. Așa cum ni se spune în evangheliile lui Matei și Luca, Ioan Botezătorul este închis în temnița cetății Machaerus, așteptându-și execuția, când află despre miracolele pe care unul dintre foștii săi discipoli le face în Galileea. Intrigat de aceste zvonuri, Ioan trimite un mesager să-l întrebe pe Isus dacă „el este cel ce va veni”.

— Duceți-vă și spuneți-i lui Ioan ce-ați văzut și-ați auzit, i-a spus Isus mesagerului. Orbii își capătă vederea, șchiopii umblă, leproșii sunt curățați, surzii aud, morții învie și săracilor li se propovăduiește vestea cea bună (Matei 11:1–6 Luca 7:18–23).

Cuvintele lui Isus sunt o trimitere directă la Profetul Isaia, care în urmă cu mult timp a prezis că va veni ziua în care Israelul va fi salvat și Ierusalimul înnoit, o zi în care Împărăția Cerurilor se va stabili pe Pământ.

„Atunci se vor deschide ochii celor orbi și urechile celor surzi vor auzi”, promisese Isaia. „Să învie, dar, morții Tăi! Să se scoale trupurile mele moarte!

— Treziți-vă și săriți de bucurie, cei ce locuiți în țărână! Căci roua Ta este o rouă dătătoare de viață, și pământul va scoate iarăși afară pe cei morți” (Isaia 35:5–6, 26:19).

Stabilind o legătură între miracolele sale și profeția lui Isaia, Isus afirmă fără ocolișuri că ziua Judecării divine pe care o prorocise Isaia venise în

sfârșit. Domnia lui Dumnezeu pe Pământ începuse. „Dar, dacă Eu scot afară dracii cu Duhul lui Dumnezeu, atunci Împărăția lui Dumnezeu a venit peste voi” (Matei 12:28 Luca 11:20). Miracolele lui Isus sunt astfel manifestarea venirii lui Dumnezeu pe Pământ. Duhul lui Dumnezeu este cel care vindecă orbii, surzii și muții. Și tot Duhul lui Dumnezeu exorcizează demonii. Sarcina lui Isus era aceea de a invoca acel Duh în calitate de reprezentant al lui Dumnezeu pe Pământ.

Numai că Dumnezeu avea deja reprezentanții săi pe Pământ. Erau bărbații îmbrăcați în haine scumpe care se preumblau prin Templu, printre norii de tămâie și grămezile de jertfe. Principalul rol al aristocrației clericale era nu numai acela de a efectua ritualurile Templului, dar și de a controla accesul la cultul evreiesc. Întreg scopul construirii Templului ca o serie de încăperi concentrice, din ce în ce mai restrictive, era acela de a menține monopolul preoților peste cine poate și nu poate intra în prezența lui Dumnezeu și măsura în care o poate face. Cei bolnavi, cei ciungi, leproșii, „posedații”, femeile aflate la menstruație sau care tocmai au născut — niciunuia dintre aceștia nu le era permis să între în Templu și să ia parte la ceremonia religioasă înainte de a fi purificat conform codului. Curățând fiecare lepros, vindecând fiecare ciung și exorcizând toți demonii, Isus nu numai că provoca acest cod, ci desființa principalul rost al existenței clasei preoțești.

Astfel, în Evanghelia după Matei, când leprosul l-a rugat pe Isus să-l vindece, Isus a întins mâinile spre el, înlăturându-i suferința. Dar lucrurile nu s-au oprit aici. El i-a cerut să i se arate unui preot și să aducă „darul pe care l-a rânduit Moise, spre mărturie lor” (Matei 8:4).

Porunca dată de Isus este o glumă — o lovitură abilă dată codului preoțesc. Leprosul, în fond, nu este numai bolnav, el este și impur din punct de vedere ceremonial și astfel e nedemn să pătrundă în Templul lui Dumnezeu. Boala sa ar contamina toată comunitatea. Conform Legii Mozaice la care se referă Isus, singura modalitate prin care un lepros se poate curăța este să treacă prin cel mai laborios și mai costisitor dintre ritualuri, unul care nu putea fi efectuat decât de preot. Mai întâi, leprosul trebuie să-i aducă preotului două păsări curate, alături de niște lemn de cedru, sfoară roșie și isop. Una dintre păsări trebuie sacrificată imediat, iar cea vie, lemnul de cedru, sfoara și isopul să fie înmuiate în sângele ei. Leprosul trebuie apoi stropit cu sânge peste tot și pasărea vie trebuie eliberată. Șapte zile mai târziu, leprosul trebuie să se radă pe cap și să se

îmbăieze în apă. În a opta zi trebuie să ia doi miei masculi sănătoși și o mieluşea, pe lângă o încărcătură de grâne amestecate cu ulei și să i le ducă preotului care le va jertfi, arzându-le, lui Dumnezeu. Cu sângele jertfei, preotul trebuie să mânjească lobul urechii drepte a leprosului și degetele mari de la mâna și piciorul drept. Trebuie apoi să stropească leprosul cu uleiul de șapte ori. Abia după această ceremonie leprosul se va simți eliberat de păcatul și vina care i-au cauzat boala inițial; abia atunci se va putea reintegra în societatea lui Dumnezeu (Leviticul 14).

Evident, Isus nu-i spune leprosului că tocmai a fost vindecat și se poate duce să cumpere două păsări, doi miei, o mieluşea, o scândură de lemn de cedru, un ghem de sfoară roșie, o carafa cu isop, un sac cu făină și un borcan cu ulei pentru a le da preotului în chip de ofrandă lui Dumnezeu. Îi spune să se prezinte preotului, *deja vindecat*. Aceasta este o provocare directă nu numai la adresa autorității preotului, ci chiar a Templului. Isus nu numai că l-a vindecat pe lepros, ci l-a și purificat, ceea ce însemna că acesta putea intra în Templu ca un evreu adevărat. Și nu i-a cerut niciun ban pentru asta, oferindu-și serviciile ca pe un dar de la Dumnezeu — fără zeciuială și fără sacrificiu — însușindu-și, aşadar, autoritatea de a socoti un om demn să se apropie de Dumnezeu, o putere rezervată exclusiv preoțimii până atunci.

Un atac atât de nesocotit asupra legitimității Templului putea fi ignorat atâta timp cât se petrecea în pustiul Galileei. Dar odată ce Isus și discipolii săi și-au părăsit adăpostul din Capernaum și au început încet, dar sigur, să-și croiască drum spre Ierusalim, vindecând bolnavii și exorcizând demonii în drumul lor, coliziunile lui Isus cu autoritățile clericale și cu Imperiul Roman care le proteja au devenit inevitabile. Curând, conducerea Ierusalimului nu-l va mai putea ignora pe acest exorcist rătăcitor. Cu cât se va apropia mai mult de Orașul Sfânt, cu atât nevoia de a-l reduce la tăcere va deveni mai mare. Căci nu de acțiunile lui miraculoase se temeau, ci de mesajul periculos care le însoțea: Împărăția Cerurilor este aproape.

Capitolul 10 Vie împărăția Ta

— Cu ce să compar Împărăția lui Dumnezeu? a întrebat Isus.

Este ca un rege puternic care, după ce a pregătit un mare ospăț de nuntă pentru fiul său, își trimite servitorii în cele patru colțuri ale regatului, să-i invite la petrecere pe oaspeții de onoare.

— Spuneți-le invitaților că am pregătit banchetul, își instruiește regele servitorii. Boii și vacile au fost îngrășate și tăiate. Totul e gata. Să vină la petrecerea de nuntă.

Servitorii pornesc cu vestea. Și totuși, unul câte unul, oaspeții de onoare refuză invitația.

— Am cumpărat recent o bucată de pământ, răspunde unul. Trebuie să mă ocup de ea. Vă rog să primiți regretele mele.

— Eu am cumpărat cinci juguri pentru boi și trebuie să le încerc, spune altul. Vă rog să primiți regretele mele.

— Eu tocmai m-am căsătorit, zice al treilea. Nu pot veni.

Când se întorc, servitorii îl informează pe rege că niciunul dintre musafiri nu a acceptat invitația, iar unii nu numai că au refuzat să vină la petrecere, dar i-au și prins pe servitorii regelui, i-au maltratat, pe câțiva chiar i-au ucis.

În culmea furiei, regele le ordonă servitorilor să caute pe străzile și ulițele dosnice ale regatului, să-i adune pe toți cei pe care-i găsesc — tineri și bătrâni, săraci și slabi, ologi, schilozi, orbi, proscriși — și să-i aducă pe toți la banchet.

Servitorii se supun și petrecerea începe. Dar, în toiul festivităților, regele observă un vizitator care nu a fost invitat; nu e îmbrăcat de nuntă.

— Cum ai ajuns aici? îl întreabă regele pe străin.

Omul nu are niciun răspuns.

— Legați-l de mâini și de picioare! poruncește regele. Aruncați-l în beznă, unde să plângă și să scrâșnească din dinți. Căci mulți vor fi chemați, dar puțini sunt aleși.

Cât despre acei invitați care au refuzat să vină la nuntă, cei care i-au capturat și ucis pe servitorii lui, regele își pune armata să-i alunge din case, să-i masacreze ca pe oi și să le radă orașele până-n temelii.

„Cel care are urechi de auzit, să audă” (Matei, 22:1–4; Luca, 14:16–24).

Asupra acestui lucru nu poate încăpea nicio îndoială: tema centrală și mesajul unificator din misionariatul de trei ani al lui Isus erau făgăduiala Împărăției lui Dumnezeu. Practic, tot ceea ce a spus sau a făcut Isus în

evangeliei a avut rolul de a proclama public venirea Împărăției. A fost primul lucru pe care l-a predicat după despărțirea de Ioan Botezătorul: „S-a împlinit vestirea și s-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în evanghelie.” (Marcu, 1:15). Era esența rugăciunii domnești, învățată de Isus de la Ioan și spusă mai departe discipolilor: „Tatăl nostru, carele ești în ceruri, slăvit fie numele tău sfânt. Vie Împărăția ta...” (Matei, 6:9–13; Luca, 11:1–2). Pentru asta li s-a spus celor ce-l urmau pe Isus să se străduiască mai presus de orice: „Căutați mai întâi Împărăția și dreptatea lui, și acestea toate se vor adăuga vouă” (Matei, 6:33; Luca, 12:31) —, căci numai renunțând la tot și toate pentru Împărăția lui Dumnezeu aveau vreo speranță de a intra în ea (Matei, 10:37–39; Luca, 14:25–27).

Isus vorbea atât de des și atât de abstract despre Împărăția lui Dumnezeu, încât e greu să ne dăm seama dacă el însuși avea o concepție unitară asupra ei. Sintagma, cu echivalentul ei „Împărăția Cerurilor” folosit de Matei, nu apare în Noul Testament decât în evanghelii. Deși numeroase pasaje din scripturile ebraice îl descriu pe Dumnezeu ca pe un rege și suveran unic, expresia exactă „Împărăția lui Dumnezeu” există numai în textul apocrif „Înțelepciunea lui Solomon” (10:10), în care împărăția lui Dumnezeu este imaginată ca aflându-se fizic în cer, locul unde stă tronul lui Dumnezeu, unde curtea îngerilor se ocupă de toate cererile lui și unde voința lui este îndeplinită întotdeauna și fără greș.

Totuși, Împărăția lui Dumnezeu din învățăturile lui Isus nu este un domeniu ceresc, existent pe un plan cosmic. Cei care susțin altceva indică adesea un singur pasaj nedemn de încredere din Evanghelia lui Ioan, în care Isus i-ar spune lui Pilat: „Împărăția mea nu este din lumea aceasta” (Ioan, 18:36). Nu numai că acesta este singurul loc din evanghelii unde Isus face o asemenea afirmație, dar mai e și o traducere aproximativă a originalului grecesc. Expresia „*ouk estin ek tou kosmou*” ar putea fi tradusă mai exact prin „nu face parte din această ordine/sistem de guvernământ”. Chiar dacă acceptăm istoricitatea citatului (lucru valabil pentru foarte puțini cercetători), Isus nu afirma că Împărăția lui Dumnezeu ar fi nepământească, ci spunea că nu se aseamănă cu nicio altă împărăție sau formă de guvernare de pe Pământ.

Isus nu a prezentat Împărăția lui Dumnezeu nici ca pe o împărăție din viitorul îndepărtat, care să se instaureze la sfârșitul Vremurilor. Când a spus „s-a apropiat Împărăția lui Dumnezeu” (Marcu, 1:15) sau „Împărăția lui

Dumnezeu este în mijlocul vostru” (Luca, 17:21), Isus indica acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu în epoca sa, în momentul lui prezent.

Este adevărat că Isus a vorbit despre războaie și revolte, despre cutremure și foamete, falși mesia și profeti care aveau să anunțe instaurarea Împărăției lui Dumnezeu pe Pământ (Marcu, 13:5–37). Dar, departe de a proroci vreo apocalipsă viitoare, cuvintele lui Isus erau în realitate o descriere absolut corectă a epocii în care trăia: o perioadă de războaie, foamete și falși mesia. De fapt, Isus părea să se aștepte ca Împărăția lui Dumnezeu să se instituie în orice moment: „Adevăr grăiesc vouă că sunt unii din cei ce stau aici care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea Împărăția lui Dumnezeu într-o putere” (Marcu, 9:1).

Dacă Împărăția lui Dumnezeu nu este nici pur celestă, nici integral eshatologică, atunci ceea ce propunea Isus trebuie să fi fost o împărăție fizică și prezentă: o împărăție *reală*, cu un rege *propriu-zis*, care urma să se instaureze pe Pământ. Categorie, așa ar fi înțeles-o Isus. Concepția lui particulară despre Împărăția lui Dumnezeu se poate să fi fost distinctivă și oarecum unică, dar conotațiile sale nu le-ar fi fost nefamiliare ascultătorilor. Isus nu făcea decât să reitereze ceea ce zeloții predicaseră ani de zile. Mai simplu spus, Împărăția lui Dumnezeu era o formulă prescurtată pentru ideea unui Dumnezeu ca unic suveran, singurul rege, nu numai peste Israel, ci și peste întreaga lume. „... Tot ceea ce este în cer și pe pământ al tău este”, afirmă Biblia despre Dumnezeu. „A ta este împărăția (...) care se ridică mândră deasupra tuturor.” (Cartea întâi a Cronicilor, 29:11–12; vezi și Numerii, 23:21; Deuteronomul, 33:5). De fapt, conceptul de suveranitate exclusivă a lui Dumnezeu stătea la baza mesajului tuturor marilor profeti din vechime. Ilie, Elișa, Miheia, Amos, Isaia, Ieremia — acești oameni jurau că Dumnezeu îi va slobozi pe evrei din robie și va elibera Israelul de sub ocupația străină, numai dacă refuză să slujească orice alt stăpân pământean sau să se plece în fața oricărui rege, în afara singurului rege al universului. Aceeași convingere stătea la baza aproape tuturor mișcărilor evreiești de rezistență, de la Macabei, care au înlăturat jugul dominației seleucide în anul 164 î.e.n., după ce regele grec nebun Antiochos Epiphanes a cerut ca evreii să-l adore ca pe un zeu, până la radicalii și revoluționarii care au rezistat ocupației romane — tâlharii, sicarii, zeloții și martirii de la Masada — pentru a ajunge la ultimii dintre marii mesia care au dat greș, Simon fiul lui Kochba, a cărui rebeliune din anul 132 e.n. A invocat

întocmai expresia „Împărăția lui Dumnezeu” ca pe o chemare la eliberarea de sub ocupația străină.

Viziunea lui Isus despre suveranitatea unică a lui Dumnezeu nu era foarte diferită de viziunile profeților, ale tâlharilor, zeloților și diverșilor mesia care au trăit înainte și după el, după cum arată răspunsul lui la întrebarea despre plata tributului către Cezar. De fapt, opinia lui privind domnia lui Dumnezeu nu era prea diferită de aceea a mentorului său, Ioan Botezătorul, de la care a preluat, cel mai probabil, expresia „Împărăția lui Dumnezeu”. Însă ceea ce a făcut ca interpretarea Împărăției lui Dumnezeu de către Isus să fie diferită de aceea a lui Ioan era comuniunea sa de opinie cu zeloții că domnia lui Dumnezeu necesita nu doar o transformare directă în sensul justiției și al dreptății, ci și o răsturnare completă a actualului sistem politic, religios și economic. „Fericiti voi cei săraci, că a voastră este Împărăția lui Dumnezeu. Fericiti voi cei care flămânziți acum, căci vă veți sătura. Fericiti voi cei ce plângeți acum, căci veți râde”. (Luca, 6:20–21).

Aceste cuvinte semnificative ale Fericirilor sunt, mai presus de orice, făgăduiala unei eliberări iminente din servitute și de sub puterea străină. Ele prezic o ordine mondială radical nouă, în care cei umili moștenesc Pământul, bolnavii sunt vindecați, cei slabi devin puternici, cei flămânzi sunt hrăniți, iar săracii se îmbogățesc. În Împărăția lui Dumnezeu, averea va fi redistribuită, iar datoriile, anulate. „Cei dintâi vor fi cei din urmă și cei din urmă vor fi cei dintâi” (Matei, 5:3–12; Luca, 6:20–24).

Dar asta înseamnă și că, atunci când Împărăția lui Dumnezeu se va instaura pe Pământ, bogații vor săraci, cei tari vor deveni slabi, iar cei puternici vor fi înlocuiți de cei fără putere. „Cât de greu intra-vor cei avuți în Împărăția lui Dumnezeu!” (Marcu, 10:23). Împărăția lui Dumnezeu nu este o fantezie utopică în care Dumnezeu îi răzbună pe cei săraci și dezmoșteniți. Este o realitate nouă și înfiorătoare, în care mânia lui Dumnezeu se prăvălește asupra celor bogați, mari și tari. „Dar vai vouă bogaților, că vă luați pe Pământ mângâierea voastră. Vai vouă celor acum sătui, că veți flămânzi; vai vouă celor ce astăzi râdeți, că veți fi în întristare și veți plânge” (Luca, 6:24–25).

Implicațiile cuvintelor lui Isus sunt limpezi: Împărăția lui Dumnezeu urmează să se instaureze pe Pământ; Dumnezeu e gata să readucă gloria lui Israel. Dar restaurarea lui Dumnezeu nu poate avea loc fără distrugerea ordinii prezente. Domnia lui Dumnezeu nu se poate institui fără anihilarea actualilor conducători. Prin urmare, a spune că „Împărăția lui Dumnezeu

este aproape” e totuna cu a spune că se apropie sfârșitul Imperiului Roman. Înseamnă că Dumnezeu îl va înlocui pe Cezar ca domnitor terestru. Preoții Templului, aristocrația bogată evreiască, elita irodiană și uzurpatorul păgân din îndepărtata Romă — toți aceștia vor simți mânia lui Dumnezeu.

Împărăția lui Dumnezeu este pur și simplu o chemare la revoluție. Și ce revoluție, mai ales când e declanșată împotriva unui imperiu ale cărui armate au pustiit pământul pus deoparte de Dumnezeu pentru poporul său ales, ar putea decurge fără violență și vărsare de sânge? Dacă Împărăția lui Dumnezeu nu este o erezie, altfel cum s-ar putea ea instaura într-o țară ocupată de o prezență imperială masivă, dacă nu prin folosirea forței? Profeții, tâlharii, zeloții și diverșii mesia de pe vremea lui Isus știau toate astea, motiv pentru care nu ezitau să folosească violența pentru a aduce domnia lui Dumnezeu pe Pământ. Se pune întrebarea: era și Isus de aceeași părere? Era de acord cu ceilalți mesia, Ezechia șeful tâlharilor, Iuda Galileanul, Menahem, Simon fiul lui Giora, Simon fiul lui Kochba, și alții, că violența e necesară pentru a aduce domnia lui Dumnezeu pe Pământ? Urma el doctrina zelotă conform căreia țara trebuia să fie curățată cu forța de toate elementele străine, așa cum ceruse Dumnezeu în scripturi?

S-ar putea să nu existe întrebare mai importantă decât aceasta, pentru aceia care încearcă să-l separe pe Isus ca personaj istoric de Hristosul creștin. Descrierea generalizată a lui Isus ca un pacificator înveterat care-și „iubea dușmanii” și „întorcea și celălalt obraz” s-a bazat mai mult pe portretizarea lui ca predicator apolitic, fără niciun interes față de lumea turbulentă politic în care trăia — sau, de ce nu, chiar fără cunoștință despre aceasta. S-a arătat deja că acea imagine a lui Isus era o invenție totală. Isus ca personaj istoric avea o atitudine mult mai complexă față de violență. Nu există nicio dovadă că Isus însuși ar fi susținut deschis acțiunile violente — dar pacifist în niciun caz nu era. „Socotiți că am venit să dau pace pe Pământ? Vă spun că nu, ci dezbinare” (Matei, 10:34 Luca, 12:51).

După Revolta Evreiască și distrugerea Ierusalimului, biserica creștină timpurie a încercat cu disperare să-l distanțeze pe Isus de naționalismul zelos care dusesse la acel război îngrozitor. Ca rezultat, declarațiile de genul „iubește-ți dușmanii” și „întoarce și celălalt obraz” au fost epurate cu deliberare de contextul lor evreiesc și transformate în principii etice abstracte pe care le puteau aplica toate popoarele, indiferent de convingerile lor etnice, culturale sau religioase.

Totuși, dacă vrem să descoperim ce anume credea Isus cu adevărat, nu trebuie să pierdem din vedere următorul fapt fundamental: *Isus din Nazaret era în primul și-n ultimul rând evreu*. Ca evreu, Isus era preocupat exclusiv de soarta confrăților săi evrei. Israelul era tot ceea ce conta pentru Isus. El insista că misiunea lui se îndrepta exclusiv „către oile cele rătăcite ale casei lui Israil” (Matei, 15:24) și le poruncea discipolilor lui să nu le împărtășească vestea cea bună decât celorlalți evrei: „În căile păgânilor să nu mergeți și în vreo cetate de Samariteni să nu intrați” (Matei, 10:5–6). Ori de câte ori el însuși întâlnea ne-evrei, îi ținea întotdeauna la distanță și adeseori îi vindeca fără tragere de inimă. După cum i-a explicat femeii sirofeniciene care a venit la el ca să-i ceară ajutorul pentru fiica ei: „Întâi să se sature copiii prin care Isus se referea la Israel. Căci nu este bine să iei pâinea copiilor și s-o arunci câinilor adică ne-evrei ca ea” (Marcu, 7:27).

Când era vorba de inima și sufletul credinței evreiești — Legea lui Moise — Isus insista că misiunea lui nu era aceea de a aboli legea, ci de a o împlini (Matei, 5:17). Acea lege făcea distincție clară între relațiile dintre evrei și evrei, și relațiile dintre evrei și străini. Porunca adeseori repetată „iubește-ți aproapele ca pe tine însuși” fusese dată inițial strict în contextul relațiilor interne din neamul lui Israel. Versetul respectiv spune: „Să nu fii răzbunător și să nu pizmuiești pe fiii poporului tău, ci să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși” (Leviticul, 19:18). Pentru israeliți, ca și pentru comunitatea lui Isus din Palestina secolului I, „aproapele” însemna confratele evreu. Însă în privința tratamentului față de străini și oamenii din afară, asupritori și ocupanți, Tora nici nu putea spune mai clar: „Și-i vei goni de dinaintea ta. Să nu faci niciun legământ, nici cu ei, nici cu dumnezeii lor. *Să nu locuiască mai departe în țara ta*” (Exodul, 23:31–33).

Pentru aceia care-l văd în Isus pe fiul lui Dumnezeu în sens literal, etnia lui evreiască este irelevantă. Dacă Hristos e divin, atunci el se situează mai presus de orice legi sau datini particulare. Dar pentru cei ce-l caută pe țăranul evreu simplu și predicatorul charismatic care a trăit în Palestina acum două mii de ani, nimic nu este mai important decât acest singur adevăr incontestabil: același Dumnezeu pe care Biblia îl numește „mare războinic” (Exodul, 15:3), Dumnezeul care poruncește în repetate rânduri măcelărirea în masă a tuturor străinilor, bărbați, femei și copii, care ocupă țara evreilor, Dumnezeul lui Avraam; Moise, Iacov și Ioșua, care spune „sângele lor a țâșnit pe veșmântul meu” (Isaia, 63:3), Dumnezeul care

„zdrobește capul vrăjmașilor” (Psalmi, 68:21–23), acela este *singurul* Dumnezeu cunoscut de Isus și *unicul* Dumnezeu pe care el îl adora.

Nu există niciun motiv să considerăm concepția lui Isus despre vecinii și dușmanii lui ca fiind mai mult sau mai puțin expansivă decât a oricărui alt evreu din acea epocă. Poruncile lui, „iubește-ți dușmanii” și „întoarce și celălalt obraz” trebuie să fie interpretate ca adresându-se exclusiv semenilor săi evrei și ca model de relații pașnice exclusiv în sânul comunității evreiești. Poruncile nu au nicio legătură cu modul de a-i trata pe străini și pe alții din afară, mai ales pe acei sălbatici „prădători ai lumii” care ocupau țara lui Dumnezeu, încălcând în mod direct Legea lui Moise, pe care Isus considera că o ducea la îndeplinire. „*Să nu locuiască mai departe în țara ta...*”

În orice caz, nici porunca de a-ți iubi dușmanii și nici recomandarea de a întoarce și celălalt obraz nu echivalează cu un apel la non-violență sau la non-rezistență. Isus nu era un naiv. Înțelegea prea bine ceea ce ar fi înțeles orice alt pretendent la titlul de mesia: suveranitatea lui Dumnezeu nu se putea stabili decât prin forță. „Din zilele lui Ioan Botezătorul până acum, împărăția cerurilor se ia cu năvala și năvălitorii pun mâna pe ea” (Matei, 11:12 Luca, 16:16).

Tocmai ca să se pregătească pentru consecințele inevitabile ale instaurării Împărăției lui Dumnezeu pe Pământ, Isus și i-a ales pe cei doisprezece apostoli. Evreii de pe vremea lui Isus credeau că va veni o zi când cele douăsprezece triburi ale lui Israel se vor reîntregi pentru a forma din nou o singură națiune unită. Profeții o preziseseră: „Voi schimba restriștea poporului meu, Israel și Iuda, și-i voi întoarce în țara pe care am dat-o străbunilor lor ca s-o stăpânească” (Ieremia, 30:3). Desemnându-i pe cei doisprezece și promițându-le că „veți ședea și voi în douăsprezece jețuri, judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israil” (Matei, 19:28 Luca, 22:28–30), Isus semnala că sosise ziua pe care o așteptaseră, când Domnul Ostiilor va „sfărâma jugul de pe grumazul” evreilor și „lanțurile lor” le va rupe (Ieremia, 30:8). Refacerea și reînnoirea *adevăratei* națiuni a lui Israel, pe care o predicase Ioan Botezătorul, era în sfârșit aproape. Împărăția lui Dumnezeu sosise.

Acesta era un mesaj îndrăzneț și provocator. Căci, așa cum avertizase profetul Isaia, Dumnezeu „va aduna pe cei risipiți ai lui Israil și va strânge la un loc pe cei împrăștiați ai lui Iuda” într-un singur scop: *războiul*. Cu cuvintele profetului, Israelul nou și reconstituit „va ridica steag pentru

neamuri”, iar evreii „vor cădea la apus în spatele Filistenilor și vor jefui împreună și pe Fiii Răsăritului”. Vor lua din nou în stăpânire pământul pe care Dumnezeu l-a dat evreilor și vor șterge de pe el pentru totdeauna duhoarea spurcată a ocupației străine (Isaia, 11:11–16).

Desemnarea celor doisprezece este, dacă nu o chemare la război, în orice caz o recunoaștere a inevitabilității acestuia, motiv pentru care Isus a avertizat clar ce avea să urmeze: „Oricine voiește să vină după mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să mă urmeze” (Marcu, 8:34). Aceasta nu este declarația negării de sine din atâtea interpretări. Crucea e pedeapsa pentru fapte subversive, nu un simbol al abnegației. Isus îi prevenea pe cei doisprezece că statutul lor, ca întrupare a celor douăsprezece triburi care vor reconstitui națiunea israelită și vor înlătura jugul ocupației, va fi considerat pe bună dreptate, de către Roma, un act de trădare, ducând astfel, în mod inevitabil, la crucificare. Era o recunoaștere pe care Isus o făcea adesea pentru sine însuși. În repetate rânduri, Isus le-a amintit discipolilor săi ce-l aștepta: respingerea, arestarea, tortura și execuția (Matei, 16:21, 17:22–23, 20:18–19; Marcu, 8:31, 9:31, 10:33; Luca, 9:22, 44, 18:32–33). S-ar putea susține că evangheliștii, care au scris la zeci de ani după evenimentele pe care le descriau, știau că povestea lui Isus se va sfârși pe crucea de pe Golgota, așa că i-au atribuit aceste preziceri pentru a-i dovedi calitățile de profet. Dar simpla însumare a declarațiilor lui Isus despre inevitabila sa capturare și crucificare arată că frecvențele sale profeții privitoare la sine însuși pot fi istorice. În fond, nu e nevoie să fii profet pentru a prezice ce i se va întâmpla cuiva care sfidează fie controlul preoțesc asupra Templului, fie ocupația romană din Palestina. Drumul care-i aștepta pe Isus și pe cei Doisprezece fusese trasat de mulți aspiranți mesianici dinaintea lui. Destinația era limpede.

Astfel se explică de ce Isus a făcut asemenea eforturi pentru a ascunde adevărul despre Împărăția lui Dumnezeu față de toată lumea, cu excepția discipolilor lui. Isus recunoștea că noua ordine mondială pe care o imagina era atât de radicală, atât de periculoasă, atât de revoluționară, încât singura reacție față de ea care se putea imagina din partea Romei avea să fie arestarea și executarea tuturor pentru activități subversive. Prin urmare, a hotărât în mod conștient să îmbrace Împărăția lui Dumnezeu în parabole absconse și enigmatice, aproape imposibil de înțeles. „Vouă vă e dat să știți tainele Împărăției lui Dumnezeu”, le spune Isus discipolilor, „dar pentru cei

din afară, totul se face în pilde, ca Uitându-se cu ochii să nu vază și auzind cu urechile să nu înțeleagă” (Marcu, 4:11–12).

Ce anume este, atunci, Împărăția lui Dumnezeu în învățăturile lui Isus? Este, în același timp, ospățul vesel de nuntă din sala regelui, și carnagiul de pe străzile din afara palatului. Este o comoară ascunsă pe un câmp; vindeți tot ce aveți și cumpărați câmpul acela (Matei, 13:44). Este o perlă vârată într-o scoică; sacrificați totul pentru a căuta acea scoică (Matei, 13:45). Este un bob de muștar — cea mai mică dintre toate semințele — îngropat în pământ. Într-o zi, curând, va crește din el un copac maiestuos, iar păsările își vor face cuib în ramurile lui (Matei, 13:31–32). Este un năvod tras din mare, plin cu pești, atât buni cât și răi; cei buni vor fi păstrați, cei răi aruncați (Matei, 13:47). Este o pajiște pe care cresc atât grâne, cât și buruieni. Când vine culegătorul, va culege grâul. Dar buruienile le va strânge laolaltă și le va azvârli în foc (Matei, 13:24–30). Iar culegătorul e aproape. Voia lui Dumnezeu se va împlini pe Pământ, precum și în cer.

Prin urmare, luați-vă mâna de pe plug și nu mai priviți înapoi, lăsați-i pe morți să-și îngroape morții, lăsați-vă în urmă soțul și soția, frații, surorile și copiii, și pregătiți-vă să primiți Împărăția lui Dumnezeu. „Deja, securea e pregătită la rădăcina copacului.”

Desigur, niciuna dintre afirmațiile lui Isus despre sensurile și implicațiile Împărăției lui Dumnezeu n-avea să-l apere de arestare și crucificare. Aserțiunea lui Isus că actuala ordine urma să fie răsturnată, că cei bogați și puternici vor ajunge săraci și slabi, că cele douăsprezece triburi ale lui Israel vor fi reconstituite curând într-o singură națiune și că Dumnezeu va deveni din nou unicul cârmuitor din Ierusalim — niciuna dintre aceste declarații provocatoare n-ar fi fost bine primită în Templu, unde domnea arhiereul, sau în Fortăreața Antonia, unde guverna Roma. La urma urmei, dacă Împărăția lui Dumnezeu, așa cum o prezenta Isus, era de fapt o împărăție reală, fizică, atunci ea nu avea nevoie și de un rege la fel de fizic și real? Nu-și revendica Isus pentru sine acel titlu de rege? Fiecăruia dintre cei doisprezece apostoli ai săi îi promitea câte un tron. Nu avea în vedere și un tron pentru el însuși?

Categoric, Isus n-a prezentat niciun fel de date concrete despre noua ordine mondială pe care o imagina (deși nici vreun alt pretendent regal al acelor vremuri n-a făcut-o). În învățămintele lui Isus despre Împărăția lui Dumnezeu nu există programe practice, agende detaliate, recomandări politice sau economice concrete. Nu pare să-l fi interesat deloc expunerea

modului cum avea să funcționeze efectiv domnia lui Dumnezeu pe Pământ. Numai Dumnezeu singur putea hotărî asta. Dar nu încape nicio îndoială că Isus avea o imagine clară a propriului său rol în Împărăția lui Dumnezeu:

„Dacă eu scot afară dracii cu Duhul lui Dumnezeu, atunci Împărăția lui Dumnezeu a venit peste voi”.

Prezența Împărăției lui Dumnezeu îl împuternicise pe Isus să vindece bolnavii și posedatii. Dar, în același timp, tămăduirile și exorcizările înfăptuite de Isus erau cele care duceau la îndeplinire Împărăția lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, era o relație simbiotică. Ca agent al lui Dumnezeu pe Pământ — cel care folosea Duhul lui Dumnezeu — Isus însuși aducea cu sine Împărăția lui Dumnezeu și instaura autoritatea Domnului, prin acțiunile sale miraculoase. Era, efectiv, Împărăția lui Dumnezeu personificată. Cine altul ar fi putut să stea pe tronul lui Dumnezeu?

Nu e de mirare, așadar, că la sfârșitul vieții sale, când stătea bătut și însângerat în fața lui Pontius Pilat, pentru a răspunde acuzațiilor ce i se aduceau, lui Isus i s-a pus doar o singură întrebare. Era unica întrebare care conta, unica întrebare pentru care ar fi fost adus în fața guvernatorului roman ca să-i răspundă, înainte de a fi trimis pe cruce, ca să-și primească pedeapsa standard pentru toți rebelii și insurecționiștii.

„Ești Regele Iudeilor?”

Capitolul 11 Dar voi cine ziceți că sunt?

Au trecut doi ani, mai mult sau mai puțin, de când Isus din Nazaret s-a întâlnit prima oară cu Ioan Botezătorul, pe malul Iordanului. În acel timp, Isus nu numai că a transmis mesajul mentorului său despre Împărăția lui Dumnezeu; l-a și extins, într-o mișcare de eliberare națională pentru cei asupriți și oprimați — o mișcare fundamentată pe promisiunea că Dumnezeu va interveni curând în ajutorul celor săraci și umili, că va spulbera puterea romană la fel cum nimicise oastea faraonului, cu atât de mult timp în urmă, și va elibera Templul din mâinile ipocriților care-l controlau. Mișcarea lui Isus a atras în jurul lui un corp de discipoli zeloși, dintre care doisprezece au primit autoritatea de a-i predica ei înșiși mesajul. În toate orașele și satele în care intrau, în diversele așezări și zone rurale, se adunau mulțimi numeroase pentru a-i asculta pe Isus și discipolii lui predicând și pentru a lua parte la vindecările și exorcismele gratuite pe care aceștia le ofereau celor ce aveau nevoie de ajutor.

În pofida relativului lor succes, discipolii lui Isus și-au restrâns activitățile, în cea mai mare parte, prin provinciile nordice din Galileea, Fenicia și Gaulanitis, având înțelepciunea de a rămâne departe de Iudeea și sediul ocupației romane de la Ierusalim. Au parcurs un drum ocolit prin regiunile rurale din Galileea, evitând complet orașele regale Sepphoris și Tiberias, ca să nu se confrunte cu forțele tetrarhului. Deși s-au apropiat de porturile prospere Tyr și Sidon, s-au abținut să între efectiv și în ele. Au mers pe la marginea Decapolisului, dar au evitat cu strictețe orașele grecești și populațiile păgâne din ele. În locul așezărilor bogate din zonă, Isus și-a focalizat atenția asupra satelor mai sărace, ca Nazaret, Capernaum, Bethsaida și Nain, unde promisiunea lui despre o nouă ordine a lumii era primită cu însuflețire, precum și prin orașele de coastă care înconjoară Marea Galileei, mai puțin Tiberias, desigur, unde se afla tronul lui Irod Antipa.

După doi ani, vestea despre Isus și grupul celor care-l urmau a ajuns în sfârșit și la curtea lui Antipa. Desigur, Isus nu se sfiise să-l condamne pe „acel Vulpoi” care revendica tetrarhia Galileei și a Pereei, nici nu încetase să-și reverse disprețul asupra scribilor și preoților ipocriți — acel „neam de vipere” — despre care susținea că, în viitoarea Împărăție a lui Dumnezeu, aveau să fie înlocuiți de prostituate și percepatorii de taxe. Nu numai că-i vindecase pe toți aceia izgoniți de Templu ca păcătoși aflați dincolo de orice

salvare, dar îi absolvise și de păcate, făcând astfel ca toată instituția preoțească și ritualurile sale costisitoare și exclusiviste să devină irelevante. Vindecările și exorcismele lui au atras mulțimi mult prea mari pentru ca tetrarhul din Tiberias să le ignore, deși, cel puțin pentru moment, masele capricioase păreau mai puțin interesate de învățăturile lui Isus decât de „scamatoriile” lui — într-atât încât, atunci când au continuat să ceară semne pentru a-i putea crede mesajul, Isus a părut în sfârșit să se sature. „Neam viclean și preacurvar cere semn, dar semn nu i se va da, fără numai semnul lui Iona prorocul” (Matei, 12:38).

Toată această activitate i-a făcut pe sicofanții de la curtea lui Antipa să înșire tot felul de presupuneri despre identitatea acelui predicator galileean. Unii îl considerau Ilie renăscut, sau poate unul dintre ceilalți „profeți din vechime”. O asemenea concluzie nu este complet nerezonabilă. Ilie, care trăise în regiunile nordice ale Israelului în secolul al IX-lea î.e.n., era paradigma profetului făcător de minuni. Războinic temut al lui Iahve și care nu accepta niciun compromis, Ilie se luptase să smulgă cultul zeului canaanit Baal dintre evrei. „Câtă vreme veți umbla șchiopătând de amândouă picioarele?” a întrebat Ilie poporul. „Dacă Domnul este Dumnezeu, umblați după el, iar dacă este Baal, atunci umblați după el!” (Cartea întâi a Regilor, 18:21).

Pentru a dovedi superioritatea lui Iahve, Ilie a provocat patru sute cincizeci de preoți ai lui Baal la o întrecere. Aveau să pregătească două altare, fiecare cu câte un taur pus pe un stâlp de lemn. Preoții urmau să se roage lui Baal să trimită foc pentru a consuma ofranda, câtă vreme Ilie avea să i se roage lui Iahve.

Preoții lui Baal s-au rugat zi și noapte. Au strigat și s-au tăiat cu spadele și lăncile, până s-au umplut de sânge. Țipau, implorau și-l conjurau pe Baal să aducă focul, dar nu se întâmpla nimic.

Atunci, Ilie a turnat douăsprezece urcioare de apă pe rugul lui, a făcut un pas înapoi și l-a chemat pe Dumnezeu lui Avraam, Isaac și Israel să-și arate puterea. Numaidecât din cer s-a prăbușit un glob mare de foc și a devorat taurul, lemnul, pietrele, praful de pe pământ și băltoacele de apă din jurul jertfei. Când evreii au văzut lucrarea lui Iahve, au căzut în genunchi și l-au adorat ca fiind Dumnezeu. Ilie însă nu terminase. I-a capturat pe cei patru sute cincizeci de preoți ai lui Baal, i-a dus cu forța în valea Waki Kișon și, conform scripturilor, i-a măcelărit până la ultimul, cu mâinile lui, căci era

„înfierbântat cu mare râvnă pentru Domnul Dumnezeu Savaot” (Cartea întâi a Regilor, 18:20–40, 19:10).

Atât de mare era credința lui Ilie, încât nu a fost lăsat să moară, ci s-a ridicat la cer, într-un vârtej de vânt, ca să șadă lângă tronul lui Dumnezeu (Cartea a doua a Regilor, 2:11). Întoarcerea lui la sfârșitul timpului, când urma să adune laolaltă cele douăsprezece triburi ale lui Israel și să le ducă în era mesianică, a fost prezisă de profetul Maleahi: „Iată că eu vă trimit pe Ilie prorocul, până a nu sosi ziua Domnului cea mare și înfricoșată. El va îndupleca inima părinților către fii și inima fiilor către părinții lor, ca să nu vii și să lovesc pământul cu prăpăd” (Maleahi, 4:6–6).

Profeția lui Maleahi explică de ce curtenii din Tiberias văd în Isus reîncarnarea profetului cvintesențial al lui Israel de la sfârșitul timpului. Isus a făcut foarte puțin pentru a descuraja asemenea comparații, asumându-și în mod conștient simbolurile profetului Ilie — misionariatul itinerant, chemarea peremptorie a discipolilor, misiunea de a reconstitui cele douăsprezece triburi, menținerea strictă în regiunile nordice ale Israelului, precum și semnele și minunile pe care le săvârșea oriunde se ducea.

Antipa, însă, nu este deloc convins de murmurele curtenilor. El crede că predicatorul din Nazaret nu este Ilie, ci Ioan Botezătorul, pe care l-a omorât, revenit din morți. Orbit de vinovăție după execuția lui Ioan, Antipa nu poate concepe adevărata identitate a lui Isus (Matei, 14:1–2; Marcu, 6:14–16; Luca, 9:7–9).

Între timp, Isus și discipolii lui își continuă încet drumul spre Iudeea și Ierusalim. Lăsând în urmă satul Bethsaida, unde, conform Evangheliei după Marcu, Isus a hrănit cinci mii de oameni doar cu cinci pâini și doi pești (Marcu, 6:30–44), discipolii încep să călătorească pe lângă Caesarea Philipi, un oraș roman aflat la nord de Marea Galileei, care servește ca sediu al tetrarhiei celui alt fiu al lui Irod cel Mare, Filip. În timp ce merg, Isus îi întreabă într-o doară pe cei care-l urmează:

— Cine spun oamenii că sunt eu?

Răspunsul discipolilor reflectă speculațiile din Tiberias:

— Unii spun că ești Ioan Botezătorul. Alții spun că Ilie. Iar alții spun că ești Ieremia sau altul dintre profeti, reînviat din morți.

Isus se oprește și se întoarce spre discipolii lui:

— Dar *voi* cine ziceți că sunt?

Îi revine lui Simon Petru, conducătorul nominal al celor Doisprezece, să răspundă în numele celorlalți.

— Tu ești Mesia, spune Petru, sugerând în această conjunctură fatidică din evangheliile misterul pe care tetrarhul din Tiberias n-avea cum să-l înțeleagă (Matei, 16:13–16; Marcu, 8:27–29; Luca, 9:18–20).

Șase zile mai târziu, Isus îi ia pe Petru și pe frații Iacov și Ioan — fiii lui Zevedeu — pe un munte înalt, unde se transformă miraculos sub ochii lor. „Și veșmintele lui s-au făcut strălucitoare, prea albe ca omătul, cum nălbitor nu poate nălbi la fel, pe lume”, scrie Marcu (9:3). Dintr-odată, Ilie, profetul și precursorul lui Mesia, apare pe munte. Cu el este și Moise, marele liberator și legiuitor al lui Israel, omul care a sfârșit lanțurile evreilor și a adus poporul lui Dumnezeu înapoi pe Tărâmul Făgăduinței.

Prezența lui Ilie pe munte a fost deja pregătită de speculațiile din Tiberias și de comentariile discipolilor, la Caesarea Philippi. Apariția lui Moise, însă, este cu totul altceva. Paralelele dintre așa-numita poveste a schimbării la față și relatarea din Exod despre felul cum a primit Moise legile pe Muntele Sinai sar în ochi. Și Moise și-a luat trei însoțitori cu el pe munte — Aaron, Nadab și Abihu — și a fost la rândul lui transformat de acea experiență. Totuși, pe câtă vreme transformarea lui Moise era rezultatul intrării lui în contact cu strălucirea lui Dumnezeu, Isus este transformat de propria lui strălucire. Într-adevăr, scena este descrisă într-un asemenea mod, încât Moise și Ilie — Legea și Profeții — apar clar ca simpli subordonați ai lui Isus.

Discipolii sunt înfricoșați de viziune — și pe bună dreptate. Petru încearcă să risipească teama, oferindu-se să construiască trei corturi în acel loc: unul pentru Isus, unul pentru Ilie și unul pentru Moise. În timp ce vorbește, un nor învăluie muntele — la fel cum se întâmplase cu secole în urmă, pe Muntele Sinai — și un glas dinăuntru lui repetă cuvintele rostite din cer în ziua când Isus și-a început misionariatul, pe malurile Iordanului: „Acesta este fiul meu cel Iubit. Ascultați-L”, spune Dumnezeu, atribuindu-i lui Isus același titlu („*ho Agapitos*“ „cel Iubit”) pe care i-l dăduse și Regelui David. Astfel, ceea ce curtea lui Antipa nu putea să conceapă, iar Simon Petru putea doar să deducă, este acum confirmat în sens divin, de un glas care răsună din nori, pe vârful muntelui: Isus din Nazaret este uns ca mesia, Regele Iudeilor (Matei, 17:1–8; Marcu, 9:2–8; Luca, 9:28–36).

Ceea ce face ca aceste trei scene vizibil legate între ele să fie atât de semnificative este faptul că, până în acest moment al misionariatului lui Isus, mai ales așa cum a fost prezentat în cea mai veche evangheliie, a lui Marcu, Isus n-a făcut niciun fel de declarație despre identitatea lui

mesianică. Ba chiar a încercat în repetate rânduri să ascundă orice aspirații mesianice pe care le-ar fi putut avea sau nu. El îi reduce la tăcere pe demonii care-l recunosc (Marcu, 1:23–25, 34, 3:11–12). Îi pune pe cei pe care-i vindecă să jure că vor păstra secretul (Marcu, 1:43–45, 5:40–43, 7:32–36, 8:22–26). Se învâluiește în parabole de neînțeles și face tot ce poate pentru a-și ascunde identitatea și misiunea de mulțimile care se adună în jurul lui (Marcu, 7:24). În repetate rânduri, Isus respinge, evită, ocolește și, uneori, chiar neagă explicit titlul de mesia pe care i-l atribuie alții.

Există un termen pentru acest fenomen straniu, care-și are originile în Evanghelia după Marcu, dar poate fi găsit și prin celelalte evanghelii. Se numește „secretul mesianic”.

Unii cred că secretul mesianic este propria invenție a evanghelistului, că e fie un procedeu literar pentru a dezvălui treptat adevărata identitate a lui Isus, fie un șiretlic abil pentru a sublinia cât de miraculoasă și convingătoare era prezența sa mesianică; în pofida numeroaselor încercări de a-și ascunde identitatea de mulțimi, aceasta pur și simplu nu putea fi ascunsă. „Dar, cu cât le poruncea să nu spună nimănui despre el, cu atât mai vârtos ei dădeau în vileag toate minunile făcute” (Marcu, 7:36).

Totuși, acest lucru presupune un nivel de aptitudini literare ale Evangheliei după Marcu în legătură cu care nu există nicio dovadă (Evanghelia după Marcu este scrisă într-o greacă elementară, rudimentară, care trădează cultura limitată a autorului). Ideea că secretul mesianic ar putea fi modul lui Marcu de a dezvălui treptat identitatea lui Isus contrazice aserțiunea fundamental teologică lansată de evanghelie din primul moment: „Începutul Evangheliei lui Isus *Hristos*, Fiul lui Dumnezeu” (Marcu, 1:1). Totuși, chiar și în momentul în care identitatea mesianică a lui Isus este dedusă pentru prima oară de către Simon Petru, în dramatica sa confesiune de lângă Caesarea Philippi — ba chiar și când identitatea lui e dezvăluită spectaculos de Dumnezeu, pe munte — Isus continuă să le poruncească discipolilor lui să păstreze secretul, ordonându-le cu strictețe să nu spună nimănui ceea ce a mărturisit Petru (Marcu, 8:30) și interzicându-le celor trei martori ai schimbării la față să scoată o vorbă despre ceea ce au văzut (Marcu, 9:9).

Este mult mai probabil ca secretul mesianic să poată fi trasat până la personajul istoric Isus, deși s-ar putea să fi fost înfrumusețat și reformulat în Evanghelia după Marcu, înainte de a fi adoptat la întâmplare și cu vizibile rezerve de către Matei și Luca. Faptul că secretul mesianic poate avea un

caracter istoric ne ajută să explicăm de ce succesorii lui Marcu au făcut asemenea eforturi pentru a compensa portretizarea de către predecesorul lor a unui mesia care pare să nu vrea să aibă nimic de-a face cu titlul. De exemplu, câtă vreme relatarea lui Marcu despre mărturisirea lui Simon Petru se sfârșește fără ca Isus să accepte sau să respingă titlul, doar poruncindu-le discipolilor să nu spună nimănui despre el, în relatarea aceleiași întâmplări de către Matei, care a prins contur douăzeci de ani mai târziu, Isus îi răspunde lui Petru cu o confirmare răsunătoare a identității sale mesianice: „Fericit ești tu, Simone, fiul lui Iona”, exclamă Isus, „că nu trup și sânge ți-au dezvăluit ție aceasta, ci Tatăl meu cel din Ceruri” (Matei, 16:17).

La Marcu, momentul miraculos de pe vârful muntelui la sfârșit fără niciun comentariu din partea lui Isus, doar cu o reluare a ordinului ferm de a nu spune nimănui cele întâmplate. La Matei însă, schimbarea la față se încheie cu un discurs prelungit al lui Isus, în care acesta îl identifică pe Ioan Botezătorul ca fiind Ilie renăscut, astfel revendicându-și explicit, ca succesor al lui Ioan/Ilie, mantia de mesia (Matei, 17:9–13). Și totuși, în pofida acestor dezvoltări apologetice, chiar și Matei și Luca încheie atât confesiunea lui Petru, cât și schimbarea la față, cu porunci stricte ale lui Isus ca, după cum spune Matei, „să nu spună nimănui că *el este Hristosul*” (Matei, 16:20).

Dacă e adevărat că secretul mesianic poate fi pus pe seama lui Isus ca personaj istoric, atunci se prea poate ca aceasta să fie cheia pentru a descifra nu cine credea biserica timpurie că era Isus, ci dimpotrivă cine se considera Isus însuși a fi. Evident, o asemenea sarcină nu este deloc ușoară. E extrem de dificil, dacă nu chiar imposibil, să ne bazăm pe evangheliile pentru a înțelege conștiința de sine a lui Isus. Așa cum am arătat în repetate rânduri, evangheliile nu vorbesc despre un om cunoscut ca Isus din Nazaret care a trăit cu două mii de ani în urmă; în ele este vorba despre un mesia pe care autorii evangheliilor îl considerau o ființă eternă, așezată de-a dreapta lui Dumnezeu. Evreii din secolul I care au scris despre Isus conchiseseră deja cine era acesta. Ei construiau o argumentație teologică despre natura și funcția lui Isus *ca fiind Hristos*, nu compuneau biografia istorică a unei ființe omenești.

Totuși, nu încapă nicio îndoială cu privire la tensiunile care există în evangheliile între modul cum îl privea biserica timpurie pe Isus și cum pare să se fi privit Isus pe el însuși. Evident, discipolii care-l urmau l-au

recunoscut ca mesia, fie în timpul vieții, fie imediat după moarte. Dar nu trebuie să uităm că așteptările mesianice nu erau în niciun caz definite uniform în Palestina secolului I. Nici chiar acei evrei care acceptau că Isus era mesia nu erau cu toții de acord cu privire la ceea ce însemna cu adevărat termenul. Când parcurgeau profețiile răspândite prin scripturi, descopereau o întreagă gamă de opinii și viziuni derutante, adeseori contradictorii, cu privire la misiunea și identitatea unui mesia. Acesta avea să fie un profet eshatologic care să anunțe Sfârșitul Zilelor (Daniel, 7:13–14; Ieremia, 31:31–34). Avea să fie un eliberator care să-i izbăvească pe evrei din robie (Deuteronomul, 18:15–19; Isaia, 49:1–7). Urma să fie un pretendent regal care să reconstituie Regatul lui David (Miheia 5:1–5; Zaharia 9:1–10).

În Palestina secolului I, aproape fiecare pretendent la titlul de mesia se înscria în câte una dintre aceste paradigme mesianice. Ezechia șeful tâlharilor, Iuda Galileanul, Simon din Perea și Athronges păstorul se modelau cu toții după idealul davidian, la fel ca Menahem și Simon fiul lui Giora, în timpul Războiului Evreiesc. Aceștia erau regi-mesia ale căror aspirații regale se defineau clar prin acțiunile lor revoluționare împotriva Romei și a clienților ei din Ierusalim. Alții, ca Theudas făcătorul de minuni, Egipteanul și Samariteanul, se declarau mesia-eliberatori după tiparul lui Moise, fiecare presupus mesia făgăduind să-și elibereze adepții de sub jugul ocupației romane prin vreo faptă miraculoasă. Profetii oraculări, ca Ioan Botezătorul și omul sfânt Isus ben Anania, poate că nu-și asumau deschis orice ambiții mesianice, dar prorociile lor despre Sfârșitul Timpului și apropiata judecată a lui Dumnezeu se conformau clar cu arhetipul de mesia-profet care se găsește atât în Scriptura Ebraică, precum și în comentariile și tradițiile rabinice cunoscute ca Targum.

Problema, pentru biserica timpurie, este aceea că Isus nu corespundea niciuneia dintre paradigmele mesianice prezentate în Biblia Ebraică, nici nu îndeplinea vreo cerință așteptată de la mesia. Isus vorbea despre sfârșitul zilelor, dar acesta nu s-a adevărit, nici chiar după ce romanii au distrus Ierusalimul și au pângărit Templul lui Dumnezeu. A promis că Dumnezeu îi va elibera pe evrei din sclavie, dar Dumnezeu n-a făcut așa ceva. A jurat că cele douăsprezece triburi ale lui Israel vor fi reconstituite, iar națiunea refăcută; în schimb, romanii au expropriat Pământul Făgăduinței, i-au masacrat locuitorii și i-au exilat pe supraviețuitori. Împărăția lui Dumnezeu prezisă de Isus n-a apărut niciodată; noua ordine lumească pe care a descris-o el n-a prins nicicând contur. Conform standardelor cultului evreiesc și ale

Scripturilor Ebraice, Isus a avut tot atâta succes, în aspirațiile sale mesianice, ca oricare altul dintre ceilalți presupuși mesia.

Biserica timpurie a recunoscut în mod evident această dilemă și, după cum se va vedea, a luat decizia conștientă de a modifica standardele mesianice. A amestecat și combinat diferitele descrieri ale lui mesia găsite în Biblia Ebraică, pentru a crea un candidat care să transceadă orice model sau așteptare mesianică anume. N-o fi fost Isus profet, eliberator sau rege — dar asta numai fiindcă se ridica mai presus de aceste paradigme mesianice simple. După cum dovedea schimbarea la față, Isus era mai mare decât Ilie (profetul), mai mare decât Moise (eliberatorul), mai mare chiar și decât David (regele).

S-ar putea ca astfel să fi înțeles biserica timpurie identitatea lui Isus. Nu la fel pare însă s-o fi înțeles și Isus însuși. În fond, toată evanghelia dintâi nu conține nici măcar o singură declarație mesianică definitivă din partea lui Isus, nici măcar la sfârșit, când stă în fața arhiereului Caiafa și acceptă oarecum pasiv titlul pe care ceilalți i-l tot atribuie (Marcu, 14:62). Același lucru este valabil și pentru materialele din sursa Q timpurii, care de asemenea nu conțin nicio declarație mesianică a lui Isus.

Poate că Isus nu voia să-și asume multiplele așteptări pe care evreii le aveau de la mesia. Poate că respingea complet această denotație. Oricum, rămâne faptul că, mai ales în Evanghelia după Marcu, de fiecare dată când cineva încearcă să-i atribuie titlul de mesia — fie un demon, fie un solicitant sau unul dintre discipoli, ori chiar Dumnezeu însuși — Isus îl respinge sau, în cel mai bun caz, îl acceptă fără tragere de inimă și mereu evaziv.

Indiferent cum își înțelegea Isus misiunea și identitatea — dacă el însuși se considera mesia sau nu — indiciile din prima evanghelie sugerează că, din anumite motive, Isus din Nazaret nu se referea în mod deschis la sine însuși ca mesia. Și, fiindcă tot a venit vorba, nici nu-și spunea „Fiul lui Dumnezeu” — un alt titlu pe care alții par să i-l fi atribuit. (Contrar concepțiilor creștine, titlul de „Fiul lui Dumnezeu” nu era o descriere a relației filiale dintre Isus și Dumnezeu, ci mai degrabă desemnarea tradițională a regilor Israelului. Numeroase personaje sunt numite „Fiul lui Dumnezeu” în Biblie, niciunul mai frecvent decât David, cel mai mare rege — Cartea întâi a lui Samuil, 7:14; Psalmi, 2:7, 89:26; Isaia, 42:1). Mai degrabă, când trebuia să se refere la sine însuși, Isus folosea un titlu cu totul diferit, atât de enigmatic și unic încât, secole de-a rândul, cărturarii au

încercat cu disperare să-și imagineze ce-ar fi putut să însemne. Isus își spunea „Fiul Omului”.

Expresia „Fiul Omului” („*ho huios tou anthropou*”, în greacă) apare cam de optzeci de ori în Noul Testament, și numai o dată, într-un pasaj cu rol strict descriptiv din Faptele Sfinților Apostoli, este rostită de altcineva decât Isus. În acel fragment din cartea Faptelor, un adept al lui Isus numit Ștefan urmează să fie ucis prin lapidare pentru că l-a proclamat pe Isus ca fiind făgăduitul mesia. În timp ce-l înconjoară o mulțime de evrei furioși, Ștefan are brusc o viziune extatică în care privește spre cer și-l vede pe Isus învăluit în strălucirea lui Dumnezeu. „Iată”, strigă Ștefan, aruncându-și brațele în sus, „văd cerurile deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu!” (7:56). Acestea sunt ultimele cuvinte pe care le rostește înainte de a începe să-l lovească pietrele.

Folosirea categoric clișeizată a titlului de către Ștefan este o dovadă că, de fapt, creștinii l-au numit pe Isus „Fiul Omului” după moarte. Dar prezența extrem de rară a termenului în afara evangheliilor, și faptul că nu apare niciodată în epistolele lui Pavel, face improbabilă ipoteza că Fiul Omului ar fi fost o expresie hristologică plăsmuită de biserica timpurie pentru a-l descrie pe Isus. Dimpotrivă, acest titlu, care e atât de ambiguu și atât de rar întâlnit în Scripturile Ebraice, încât nici până azi nu se știe cu certitudine ce înseamnă, e aproape sigur unul pe care Isus singur și l-a atribuit.

Ar trebui să menționăm, desigur, că Isus vorbea aramaica, nu greaca, ceea ce înseamnă că, dacă expresia „Fiul Omului” poate fi pusă într-adevăr pe seama lui, ar fi trebuit să spună „*bar enaș (a)*”, sau poate echivalentul său ebraic, „*ben adam*”, ambele însemnând „fiu al unei ființe omenești”. Cu alte cuvinte, a spune „fiu al omului” în ebraică sau aramaică este totuna cu a spune „om”, adică exact sensul în care Biblia Ebraică folosește cel mai adesea termenul: „Dumnezeu nu este om care să mintă, nici fiu de om *ben adam* ca să se căiască” (Numerii, 23:19).

S-ar putea susține că și Isus folosea termenul în același sens — ca pe un idiom ebraic/aramaic comun pentru „om”. Acest sens idiomatic este cu siguranță prezent în unele dintre cele mai vechi utilizări ale expresiei „Fiul Omului” din Q și Evanghelia lui Marcu: „Vulpile au vizuini și păsările cerului cuiburi; dar Fiul Omului adică: „un om ca mine” n-are unde să-și plece capul” (Matei, 8:20; Luca, 9:58).

„Oricine va spune vreun cuvânt împotriva Fiului Omului adică, «împotriva unui om ca mine» i se va ierta. Dar celui ce va huli împotriva Sfântului Duh nu i se va ierta” (Luca: 12:10), „nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie” (Matei, 12:32).

Unii au susținut chiar că Isus folosea în mod deliberat această expresie ca să-și accentueze umanitatea, că pentru el era un mod de a spune: „Sunt o ființă omenească *bar enaș*”. Totuși, o asemenea explicație se bazează pe supoziția că oamenii din vremea lui Isus aveau nevoie să li se aducă aminte că, de fapt, el era o „ființă umană”, ca și cum asupra acestui lucru ar fi putut plana vreun dubiu. În niciun caz, nu putea fi vorba de așa ceva. Creștinii moderni îl pot considera pe Isus întruparea lui Dumnezeu, dar o asemenea concepție despre mesia e o anatemă din perspectiva celor cinci mii de ani de teologie, gândire și scripturi evreiești. Ideea că ascultătorii lui Isus ar fi avut nevoie să li se reamintească încontinuu că era „doar un om” este pur și simplu lipsită de orice sens.

Oricum, câtă vreme expresia aramaică, în forma ei nedefinită („*bar enaș*”, mai degrabă decât forma definită „*bar enașa*”) poate fi tradusă atât ca „un fiu de om” sau doar „om”, versiunea grecească „*ho huios tou anthropou*” nu poate însemna decât „*fiul omului*”. Diferența dintre greacă și aramaică e semnificativă și e puțin probabil să fie rezultatul unei traduceri defectuoase de către evangheliști. Folosind forma definită a sintagmei, Isus o utiliza într-un mod nou și fără precedent: ca *titlu*, nu ca idiom. Mai simplu spus, Isus nu-și spunea „un fiu de om”, ci se numea pe sine Fiul Omului.

Folosirea insistentă a acestei formule criptice de către Isus trebuie să fi fost complet nouă pentru auditoriul lui. Adeseori se presupune că, atunci când Isus vorbea despre sine însuși ca Fiul Omului, evreii știau ce voia să spună. De fapt, nu știau. Evreii de pe vremea lui Isus nu aveau nicio concepție unificată despre „fiul omului”. Nu că expresia le-ar fi fost nefamiliară, ceea ce-ar fi declanșat imediat o întreagă gamă de imagini din cărțile lui Iezechiel sau Daniel, ori din Psalmi. Important este că n-ar fi recunoscut-o ca pe un titlu, așa cum ar fi făcut, eventual, cu formula Fiul lui Dumnezeu.

Și Isus trebuie să fi apelat la Scripturile Ebraice pentru a-și forma o imagine a Fiului Omului ca individ distinct, nu doar ca un sinonim pentru „om”. Ar fi putut folosi cartea lui Iezechiel, în care profetul este numit „fiu de om” de aproape nouăzeci de ori: „Dumnezeu îmi zise: «Fiul omului *ben adam*! Scoală-te în picioare ca să vorbesc cu tine!» (Iezechiel, 2:1). Totuși,

dacă există un lucru asupra căruia cercetătorii cad de acord, este acela că principala sursă a interpretării speciale a sintagmei de către Isus provine din cartea lui Daniel.

Scrisă în timpul domniei regelui seleucid Antiochos Epiphanes (175 î.e.n. -164 î.e.n.) — regele care se credea zeu —, cartea lui Daniel consemnează o serie de viziuni apocaliptice pe care profetul susține că le-a avut în timp ce lucra ca ghicitor la curtea din Babilon. Într-una dintre aceste viziuni, Daniel vede patru fiare monstruoase ridicându-se dintr-o mare întinsă — fiecare fiară reprezentând câte una dintre cele patru mari împărății: Babilon, Persia, Media și regatul grecesc al lui Antiochos. Cele patru fiare pornesc libere pe pământ, pentru a devasta și a nimici orașele oamenilor. În toiul uciderilor și al distrugerilor, Daniel îl vede pe cel descris de el ca „Cel vechi de zile” (Dumnezeu) stând pe un tron din flăcări, cu hainele albe ca zăpada și părul de pe cap ca lâna cea mai pură. „Mii și mii îl slujeau, și zeci de zeci de mii stăteau gata înaintea lui”, scrie Daniel. Cel vechi de zile judecă fiarele, pe unele ucigându-le și arzându-le cu foc, altora luându-le puterea și autoritatea. Apoi, în timp ce Daniel privește cu uimire spectacolul, vede cum „prin norii cerului venea cineva ca Fiul Omului *bar enaș*”. „Și a ajuns până la Cel vechi de zile, și a fost dus înaintea lui”, scrie el despre acest personaj misterios.

„Și lui i s-a dat stăpânirea, slava și împărăția, ca toate popoarele, neamurile și limbile lui să-i slujească. Stăpânirea lui este veșnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăția lui nu va fi nimicită” (Daniel, 7:1–14). Astfel, cel „ca Fiul Omului”, prin care Daniel pare să se refere la un individ anume, primește suveranitatea peste Pământ și i se acordă puterea și autoritatea de a domni peste toate națiunile și toate popoarele, *ca rege*.

Cărțile lui Daniel și Iezechiel nu sunt singurele care folosesc formula „fiu al omului” cu referire la o persoană concretă. Expresia apare cam la fel în A patra carte a lui Ezdra și Prima carte a lui Enoh (apocrife), și anume în secțiunea de parabole a lui Enoh, numită popular „Asemănările” „Comparațiile” (Enoh 1, 37–72). În „Asemănări”, Enoh are o viziune în care privește în sus spre cer și vede o persoană pe care o descrie ca „fiul omului căruia îi aparține dreptatea”. El numește acest personaj „Alesul” și sugerează că a fost numit de Dumnezeu, încă dinaintea creației, să se coboare pe Pământ și să judece omenirea din partea lui Dumnezeu. I se va acorda putere și domnie eternă peste Pământ și-i va judeca aprig pe regii din această lume. Cei bogați și puternici îi vor cere milă, dar nici urmă de milă

nu li se va arăta. La sfârșitul fragmentului, cititorul descoperă că acest fiu al omului este Enoh însuși.

În Cartea a patra a lui Ezdra, personajul „fiu al omului” iese din mare, zburând pe „norii cerului”. La fel ca în cărțile lui Daniel și Enoh, fiul omului de la Ezdra vine și el să-i judece pe cei răi. Însărcinat să reconstituie cele douăsprezece triburi ale lui Israel, își va aduna forțele pe Muntele Sion și va distruge armatele oamenilor. Dar, deși pare „cam ca un om la înfățișare”, judecătorul apocaliptic al lui Ezdra nu este un muritor de rând. Evanghelia lui Matei în special, care a fost scrisă cam în aceeași perioadă cu „Asemănările” și Cartea a patra a lui Ezdra, pare să fi împrumutat mult din imageria lor, inclusiv „tronul strălucitor” pe care va sta Fiul Omului la sfârșitul timpului (Matei, 19:29; Enoh 1,62:5) și „cuptorul cu foc” în care-i va arunca pe toți răufăcătorii (Matei 13:41–42; Enoh 1, 54:3–6) — niciuna dintre aceste expresii nu apare altundeva în Noul Testament. Dar nu există nicio posibilitate ca Isus din Nazaret, care a murit cu peste șaiszeci de ani înainte de a se fi scris „Asemănările” și Cartea a patra a lui Enoh, să fi fost influențat de oricare dintre ele. Astfel, dacă imaginea descrisă de Enoh și Ezdra, a unui fiu etern al omului ales de Dumnezeu încă de la începutul timpului pentru a judeca omenirea și a domni pe Pământ în numele lui Dumnezeu, este în cele din urmă transpusă asupra lui Isus (într-o asemenea măsură încât, la vremea când Ioan își scrie evanghelia, Fiul Omului să fie un personaj pur divin — *logos*-ul — foarte asemănător cu omul primordial din Cartea a patra a lui Ezdra), Isus însuși nu l-ar fi putut înțelege pe Fiul Omului în același fel.

Dacă acceptăm opinia generală că principala sursă, dacă nu singura, a conceptului de Fiu al Omului, adoptat de Isus, a fost cea din cartea lui Daniel, atunci ar trebui să privim acel pasaj din evanghelii în care folosirea titlului de către Isus o reproduce cel mai îndeaproape pe a lui Daniel, în scopul de a descoperi ce-ar fi putut înțelege Isus prin sintagma respectivă. Întâmplător, această referire anume la fiul omului, care se produce spre sfârșitul vieții lui Isus, este una despre care majoritatea cercetătorilor sunt de acord că e autentică și-i poate aparține personajului istoric Isus.

Conform evangheliilor, Isus a fost adus în fața Sanhedrinului pentru a răspunde acuzațiilor formulate împotriva lui. În timp ce marii preoți, bătrânii și scribii aruncă pe rând acuzații asupra lui Isus, acesta stă nepăsător, tăcut și fără nicio reacție. În cele din urmă, arhiereul Caiafa se ridică în — picioare și-l întreabă pe Isus în mod direct:

— Ești Mesia?

Aici, în finalul călătoriei care a început pe malurile sacre ale Iordanului, secretul mesianic este în sfârșit înlăturat și pare să se dezvăluie adevărata natură a lui Isus.

— Eu sunt, răspunde el.

Imediat însă, această afirmație a lui Isus, cea mai clară și mai concisă cu privire la identitatea lui mesianică, este perturbată de o frază extatică, împrumutată direct din cartea lui Daniel, care seamănă din nou confuzia peste toate: „... și veți vedea pe Fiul Omului șezând de-a dreapta puterii și viind cu norii cerului” (Marcu, 14:62).

Prima jumătate a răspunsului dat de Isus arhiereului este o aluzie la Psalmi, în care Dumnezeu îi promite Regelui David că va sta așezat în dreapta lui, „până voi pune pe vrăjmașii tăi așternut pentru picioarele tale” (Psalmi, 110:1). Dar expresia „pe norii cerului venea cineva” este o referire directă la fiul omului din viziunea lui Daniel (Daniel, 7:13).

Nu este prima oară când Isus transformă referirea cuiva la el ca fiind mesia într-o diatribă despre Fiul Omului. După mărturisirea lui Petru de lângă Caesarea Philippi, Isus îi cere mai întâi să tacă, iar în continuare descrie felul cum Fiul Omului trebuie să sufere și să fie respins, înainte de a fi ucis, pentru a învia după trei zile (Marcu, 8:31). Ulterior schimbării la față, Isus îi pune pe discipoli să jure că vor păstra secretul, dar numai până după ce „Fiul Omului va învia din morți” (Marcu, 9:9). În ambele cazuri, e clar că această concepție a lui Isus despre Fiul Omului trebuie să aibă întâietate față de afirmarea identității lui mesianice de către alții. Chiar și la sfârșitul vieții, când stă în fața acuzatorilor, e dispus să accepte titlul generic de mesia numai dacă acesta poate fi făcut să corespundă cu interpretarea lui specifică, în sensul cărții lui Daniel, privindu-l pe Fiul Omului.

Așadar, cheia pentru a descoperi secretul mesianic și, prin urmare, propria concepție de sine a lui Isus, se găsește în interpretarea lui unică a imaginii „cineva ca un fiu al omului” din Daniel. Și aici ne putem apropia cel mai mult de a descoperi cine considera Isus că era el. Căci, câtă vreme curiosul personaj „fiu al omului” din Daniel nu este niciodată identificat explicit ca mesia, totuși el e numit, clar și fără ambiguități, *rege* — cel care va domni în numele lui Dumnezeu peste toate popoarele Pământului. S-ar putea ca la asta să se refere Isus, când își atribuie straniul titlu de „Fiul Omului”? Se declară rege?

Categoric, Isus vorbește pe larg despre Fiul Omului, și adeseori în termeni contradictorii. Este puternic (Marcu, 14:62), dar și suferă (Marcu, 13:26). E prezent pe Pământ (Marcu, 2:10), dar va veni în viitor (Marcu, 8:38). Va fi respins de oameni (Marcu, 10:33), dar îi va judeca (Marcu, 14:62). Este atât stăpân (Marcu, 8:38), cât și servitor (Marcu, 10:45). Dar ceea ce, la prima vedere, pare o serie de afirmații contradictorii corespunde într-un tot, de fapt, cu felul în care Isus descrie Împărăția lui Dumnezeu. Într-adevăr, cele două idei — Fiul Omului și Împărăția lui Dumnezeu — sunt adeseori asociate în evanghelii, ca și cum ar reprezenta unul și același concept. Amândouă sunt descrise în termeni surprinzător de similari și, ocazional, sunt prezentate ca interșanjabile, ca atunci când Evanghelia lui Matei schimbă celebrul verset din Marcu 9:1 — „Adevăr grăiesc vouă că sunt unii dintre cei ce stau aici care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea Împărăția lui Dumnezeu venind într-o putere” — în: „Adevăr grăiesc vouă: sunt unii din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea pe Fiul Omului viind într-o împărăție sa” (Matei, 16:28).

Înlocuind un termen cu celălalt, Matei dă de înțeles că împărăția care îi aparține Fiului Omului este una și aceeași cu Împărăția lui Dumnezeu. Și, din moment ce Împărăția lui Dumnezeu este clădită pe baza unei răsturnări complete a ordinii actuale, în care săracii se îmbogățesc, iar cei umili devin puternici, ce rege ar fi mai potrivit să o conducă, în numele lui Dumnezeu, decât cel care întrupează el însuși noua ordine socială, inversată? Un rege-țaran. Un rege care nu are unde să-și rezeme capul. Un rege care a venit să slujească, nu să fie slujit. Un rege călare pe un asin.

Când Isus se autodefinește ca Fiul Omului, folosind descrierea din Daniel ca titlu, el face o declarație clară despre felul cum își privește identitatea și misiunea. Se asociază pe sine cu paradigma vechiului mesia davidian, regele care va domni peste Pământ în numele lui Dumnezeu, care va aduna cele douăsprezece triburi ale lui Israel (în cazul lui Isus, prin intermediul celor doisprezece apostoli, care vor sta pe „douăsprezece tronuri”) și va reface vechea măreție a națiunii israelite. Isus își revendică aceeași poziție ca a Regelui David, „de-a dreapta Puterii”. Pe scurt, se declară rege. Afirmă, deși într-un mod deliberat criptic, că rolul lui nu este doar acela de a aduce Împărăția lui Dumnezeu prin acțiunile sale mesianice, ci și de a conduce acea împărăție în numele lui Dumnezeu.

Recunoscând pericolul evident al ambițiilor sale regești și dorind să evite, în măsura posibilului, soarta celorlalți care îndrăzniseră să-și revendice

titlul, Isus încearcă să restrângă toate declarațiile despre el ca mesia, alegând în schimb titlul mai ambiguu, mai puțin vizibil încărcat semantic, de „Fiul Omului”. Secretul mesianic a luat naștere tocmai din tensiunea ivită între dorința lui Isus de a-și promova identitatea de fiu al omului peste titlul mesianic atribuit de cei ce-l urmează.

Indiferent de felul în care se vedea Isus pe sine însuși, rămâne faptul că n-a putut niciodată să instaureze împărăția lui Dumnezeu. Pentru biserica timpurie, alegerea era clară: fie Isus nu era decât un alt mesia ratat, fie ceea ce așteptau de la mesia evreii din vremea lui Isus era greșit și avea nevoie de ajustări. Pentru cei ce intrau în a doua categorie, imageria apocaliptică din Cartea întâi a lui Enoh și Cartea a patra a lui Ezdra, ambele scrise la mult timp după moartea lui Isus, netezeau un drum înainte, permițând bisericii timpurii să înlocuiască felul cum Isus se considera pe sine ca rege și mesia cu o nouă paradigmă, ulterioară Revoltei Evreiești, a unui mesia sub formă de Fiu al Omului preexistent, predeterminat, ceresc și divin, unul a cărui „împărăție” nu era din această lume.

Dar împărăția lui Isus — Împărăția lui Dumnezeu — făcea parte foarte mult din această lume. Și, chiar dacă ideea că un țăran galilean sărac își revendica pentru sine titlul de rege poate părea rizibilă, ea nu este mai absurdă decât ambițiile regești ale celorlalți mesia de după Isus: Iuda Galileanul, Menahem, Simon fiul lui Giora, Simon fiul lui Kochba și alții. Asemenea lor, Isus nu-și întemeia revendicările regale pe putere sau bogăție. La fel ca ei, nici Isus nu avea o mare armată cu care să răstoarne regatele oamenilor, sau o flotă care să măture mărele Imperiului Roman. Singura armă pe care o avea ca să construiască Împărăția lui Dumnezeu era cea folosită de toți ceilalți mesia apăruiți înainte sau după el, aceeași armă folosită de rebelii și tâlharii care, în cele din urmă, aveau să alunge Imperiul Roman din cetatea lui Dumnezeu: *zelul*.

Acum, când se apropia sărbătoarea Paștelor — aniversarea eliberării Israelului de sub puterea păgână — Isus urma să ducă în sfârșit acest mesaj la Ierusalim. Înarmat cu *zelul*, va sfida în mod direct autoritățile Templului și pe supervizorii lor romani, în legătură cu cel care domnește cu adevărat peste acest tărâm sfânt. Dar, deși sunt Paștele, Isus nu va intra în orașul sacru ca un pelerin oarecare. El este regele de drept al Ierusalimului: vine să-și revendice tronul lui Dumnezeu. Și singurul mod în care poate intra un rege în Ierusalim este întâmpinat de o mulțime care-l slăvește legănând ramuri de palmier, declarându-i victoria asupra dușmanilor lui Dumnezeu,

așternându-și mantalele pe drum în fața lui și strigând: „Osana! Osana *Fiului lui David!* Binecuvântat este Regele care vine în numele Domnului!” (Matei, 21:9; Marcu, 11:8–10; Luca, 19:38).

Capitolul 12 Nu avem împărat decât numai pe Cezarul

Se roagă când vin în sfârșit după el: o mulțime în neorânduială, cu spade, făclii și ciomege de lemn, trimisă de marii preoți și de bătrâni să-l captureze pe Isus din Grădina Ghetsimani, unde s-a ascuns. Apariția nu e neașteptată. Isus și-a avertizat discipolii că oamenii vor veni după el. De aceea s-au ascuns în Ghetsimani, învăluți în întuneric și înarmați cu spade — întocmai așa cum a ordonat Isus. Sunt gata pentru o confruntare. Dar grupul venit să-l aresteze știe cu precizie unde să-l găsească. A fost informat de unul dintre cei doisprezece, Iuda Iscarioteanul, care cunoaște locul și-l poate identifica ușor pe Isus. Totuși, Isus și discipolii lui nu se lasă învinși cu una, cu două. Unul dintre ei își scoate spada și urmează o scurtă încăierare, în timpul căreia este rănit un servitor al arhiereului. Cu toate acestea, rezistența nu are niciun rost, iar discipolii sunt nevoiți să-și abandoneze conducătorul și să fugă în noapte, pe când Isus e capturat, legat și dus înapoi în oraș, să se confrunte cu acuzatorii.

Gărzile îl aduc în curtea arhiereului Caiafa, unde s-au adunat marii preoți, bătrânii și scribii — întregul Sanhedrin. Acolo, îl iau la întrebări despre amenințările pe care le-a făcut la adresa Templului, folosind împotriva lui propriile sale cuvinte:

— L-am auzit spunând: „Voi dărâma acest Templu făcut de mâini omenești și în trei zile voi clădi altul, făurit nu cu mâinile”.

Aceasta este o acuzație foarte gravă. Templul e principala instituție civică și religioasă a evreilor. Este singura sursă a cultului evreiesc și cel mai important simbol al hegemoniei romane peste Iudeea. Până și cea mai mică amenințare la adresa Templului ar suscita imediat atenția autorităților preotești și romane. Cu câțiva ani mai devreme, când doi rabini zeloși, Iuda, fiul lui Sephorraeus și Matei, fiul lui Margalus, le-au împărtășit învățăceilor planurile lor de a înlătura vulturul de aur pe care Irod cel Mare îl plasase deasupra porții principale a Templului, ambii rabini și patruzeci dintre discipolii lor au fost capturați și arși de vii.

Totuși, Isus refuză să răspundă acuzațiilor aduse împotriva lui, probabil fiindcă nici nu are ce răspuns să dea. La urma urmei, a amenințat în mod public și repetat Templul din Ierusalim, jurând că „Nu va rămânea piatră peste piatră care să nu se risipească” (Marcu, 13:2). Se află în Ierusalim doar de câteva zile, dar a cauzat deja o revoltă în Curtea Neamurilor, perturbând violent tranzacțiile financiare ale Templului. A înlocuit

costisitoarelor sacrificii de carne și sânge mandatate de Templu cu vindecările și exorcizările lui gratuite. Timp de trei ani, a tunat și a fulgerat împotriva preoțimii din Templu, amenințându-i primatul și puterea. I-a condamnat pe scribi și pe bătrâni ca pe un „neam de vipere” și a promis că Împărăția lui Dumnezeu va înlătura întreaga clasă clericală. Însuși misionariatul lui este întemeiat pe distrugerea ordinii prezente și răsturnarea de la putere a tuturor celor care acum stau să-l judece. Ce altceva ar mai fi de spus?

Când se face dimineață, Isus este legat din nou și escortat printre meterezele solide ale Fortăreței Antonia, ca să apară în fața lui Pontius Pilat. Ca guvernator, principala responsabilitate a lui Pilat în Ierusalim este aceea de a menține ordinea, în favoarea împăratului. Singurul motiv pentru a aduce înaintea lui un țăran și zilier evreu sărac ar fi acela că a periclitat această ordine. Altfel, n-ar avea loc nicio audiere, nu s-ar pune întrebări, n-ar fi nevoie de apărare. Pilat, după cum arată istoricii, nu era omul proceselor. În cei zece ani ai săi ca guvernator al Ierusalimului, trimisese mii și mii de oameni pe cruce, cu o singură zgârietură a condeiului său de trestie pe o filă de papirus. Doar ideea de a fi prezent în aceeași încăpere cu Isus, ca să nu mai vorbim de aceea de a-i acorda un „proces”, întrece orice imaginație. Fie amenințarea adusă de Isus stabilității Ierusalimului este atât de mare încât el devine unul dintre foarte puținii evrei care să aibă ocazia de a apărea înaintea Pilat și a răspunde pentru presupusele sale crime, fie așa-numitul proces în fața lui Pilat e o invenție.

Există motive care susțin a doua variantă. Scena are un aer teatral inconfundabil. Acesta este momentul final din misionariatul lui Isus, sfârșitul unei călătorii care a început în urmă cu trei ani, pe malurile Iordanului. În Evanghelia după Marcu, Isus mai vorbește doar o singură dată, după întrevvedere cu Pilat — când se chinuiește pe cruce: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit?” (Marcu, 15:34).

Totuși, în relatarea lui Marcu, între judecata lui Pilat și moartea lui Isus pe cruce se întâmplă un lucru atât de incredibil, atât de vizibil contrafăcut, încât pune sub semnul îndoielii întregul episod care duce la crucificarea lui Isus. Pilat, după ce l-a interogat pe Isus și l-a găsit nevinovat de toate acuzațiile care i se aduc, îl prezintă evreilor alături de un tâlhar (*lestes*) pe nume Baraba bar Abbas, care a fost acuzat de uciderea unor gărzi romane, în timpul insurecției la Templu. Conform lui Marcu, exista obiceiul ca, în timpul sărbătorii de Paște, guvernatorul roman să elibereze un prizonier, la

alegerea evreilor. Când Pilat întreabă oamenii care prizonier să fie eliberat — Isus, predicatorul și trădătorul față de Roma, sau Baraba, insurgentul și ucigașul — mulțimea cere eliberarea insurgentului și crucificarea predicatorului.

— De ce? întreabă Pilat, îndurerat la gândul că va trebui să trimită la moarte un țăran evreu nevinovat. Ce rău a făcut?

Mulțimea, însă, strigă și mai tare, cerând moartea lui Isus:

— Răstignește-l! Răstignește-l! (Marcu, 15:1–20).

Scena nu are niciun sens. Putem lăsa la o parte faptul că, în afara evangheliilor, nu există nicio dovadă istorică a vreunei asemenea tradiții de Paște la un guvernator roman. Ceea ce este cu adevărat incredibil este portretizarea lui Pontius Pilat — un om renumit pentru disprețul său la adresa evreilor, pentru desconsiderația totală față de ritualurile și datinile evreiești și pentru tendința de a semna absent atâtea ordine de execuție, încât s-a depus o plângere formală împotriva lui, la Roma — irosindu-și măcar o clipă ca să cântărească soarta unui evreu turbulent.

De ce-ar fi născocit Marcu o scenă atât de evident fictivă, una pe care cititorii săi evrei ar fi recunoscut-o imediat ca falsă? Răspunsul este simplu: Marcu nu scria pentru evrei. Cititorii lui Marcu se aflau la Roma, unde locuia și el. Relatarea lui despre viața și moartea lui Isus din Nazaret a fost scrisă la doar câteva luni după ce Revolta Evreiască fusese înăbușită, iar Ierusalimul, distrus.

La fel ca evreii, și primii creștini se străduiau să înțeleagă trauma Revoltei Evreiești și urmările ei. Mai exact, erau nevoiți să reinterpreteze mesajul revoluționar al lui Isus și identitatea sa autoatribuită ca Fiu regesc al Omului, în lumina faptului că Împărăția lui Dumnezeu pe care o așteptau nu se materializase niciodată. Risipiți prin Imperiul Roman, era firesc ca autorii evangheliilor să se distanțeze de mișcarea evreiască de independență, ștergând din povestea lui Isus, cât mai mult posibil, orice aluzie la radicalism sau violență, revoluție sau zelotism, și adaptând cuvintele și acțiunile sale la noua situație politică în care se aflau. Sarcina le era oarecum ușurată de faptul că mulți membri ai comunității creștine din Ierusalim par să fi rămas în afara războiului cu Roma, privindu-l ca pe un semn bine-venit al sfârșitului timpurilor promis de mesia. Conform istoricului Eusebius din Caesarea, din secolul al III-lea, un mare număr de creștini din Ierusalim au fugit dincolo de râul Iordan. „Oamenii bisericii de la Ierusalim”, a scris Eusebius, „conform unui anumit oracol ale cărui

revelații erau garantate de autoritățile de-acolo, primiseră ordin să plece din oraș înainte de război, instalându-se într-o anumită localitate din Perea pe care ei o numeau Pella”. După câte se știe, biserica pe care o lăsaseră în urmă a fost demolată în anul 70 e.n. Și toate semnele primei comunități creștine din Ierusalim au fost îngropate sub un morman de moloz și cenușă.

Cu Templul în ruine și religia evreiască căzută în dizgrație, evreii care-l urmau pe Isus ca mesia aveau de luat o hotărâre ușoară: puteau fie să-și mențină legăturile de cult cu religia lor înrudită, împărtășind astfel dușmănia Romei (ostilitatea romană față de creștini avea să atingă apogeul mult mai târziu), sau se puteau despărți de iudaism, transformându-și propriul mesia dintr-un evreu naționalist feroce într-un predicator pacifist al faptelor bune, a cărui împărăție nu era din această lume.

Nu numai teama de represaliile romane i-a mobilizat pe acești creștini timpurii. Ierusalimul fiind prăduit, creștinismul nu mai era o mică sectă evreiască concentrată într-o regiune predominant evreiască și înconjurată de sute de mii de evrei. După anul 70 e.n., centrul mișcării creștine s-a mutat din Ierusalimul evreiesc în orașele greco-romane din jurul Mediteranei: Alexandria, Corint, Efes, Damasc, Antiohia, Roma. La o generație după crucificarea lui Isus, adepții săi ne-evrei îi depășeau ca număr și influență pe cei evrei. Pe la sfârșitul secolului I, când a fost scrisă cea mai mare parte a evangheliilor, Roma — și îndeosebi elita intelectuală romană — devenise principala țintă a evanghelismului creștin.

Pentru a avea acces la acest auditoriu anume, era nevoie de o anume creativitate din partea evangheliștilor. Nu numai că trebuia să se înlăture orice urme de zel revoluționar din viața lui Isus, dar trebuia și ca romanii să fie complet absolviți de orice responsabilitate privind moartea sa. *Evreii erau cei care-l uciseseră pe mesia*. Romanii nu fuseseră decât pionii neștiutori ai arhiereului Caiafa, care voia cu disperare să-l ucidă pe Isus, dar nu avea mijloacele legale de a o face. Arhiereul l-a manipulat pe guvernatorul roman Pontius Pilat, astfel încât să săvârșească o tragică eroare judiciară. Bietul Pilat a încercat tot ce i-a stat în putință pentru a-l salva pe Isus. Evreii însă au cerut sânge, astfel că Pilat n-a mai avut de ales decât să cedeze, trimițându-l pe Isus la crucificare. Într-adevăr, cu cât se îndepărtează mai mult fiecare evanghelie de anul 70 e.n. Și de distrugerea Ierusalimului, cu atât devine mai detașat și mai inocent rolul jucat de Pilat în moartea lui Isus.

Evangelhia după Matei, scrisă la Damasc după vreo douăzeci de ani de la Revolta Evreiască, prezintă un portret al lui Pontius Pilat făcând mari eforturi să-l elibereze pe Isus. După ce a fost avertizat de soția lui să nu aibă nimic de-a face cu „omul acela nevinovat” și a recunoscut că autoritățile religioase i-l predaseră pe Isus numai „din răutate”, Pilat al lui Matei se spală literalmente pe mâini de orice vină privind moartea lui Isus. „Nevinovat sunt eu de sângele acestui drept” le spune el evreilor. „Voi veți vedea.”

În repovestirea lui Matei după Marcu, evreii îi răspund lui Pilat ca „tot poporul” — adică, întreaga națiune (*pas ho laos*) — că-și vor asuma ei înșiși vina morții lui Isus, din acea zi și până la sfârșitul veacurilor: „Sângele lui asupra noastră și asupra copiilor noștri” (Matei, 27:1–26).

Luca, scriind în orașul grecesc Antiohia, în aproximativ aceeași perioadă ca Matei, nu se rezumă la a confirma nevinovăția lui Pilat privind moartea lui Isus, ci extinde în mod neașteptat această amnistie și asupra lui Irod Antipa. Copia lui Luca după Marcu îl prezintă pe Pilat muștrându-i pe marii preoți, pe liderii religioși și pe toți ceilalți evrei pentru acuzațiile pe care au îndrăznit să i le aducă lui Isus: „Ați adus la mine pe omul acesta, ca pe un răzvrătit al poporului; dar iată, eu, cercetându-l de față cu voi, nicio vină n-am găsit în acest om, din toate câte i le puneți în sarcină. Și nici Irod n-a găsit, când l-a trimis înapoi la noi. Vedeți dar, că n-a săvârșit nimic vrednic de moarte” (Luca, 23:13–15). După ce încearcă în trei *rânduri diferite* să alunge pofta de sânge a evreilor, Pilat consimte fără tragere de inimă la cererile lor și-l trimite pe Isus să fie crucificat.

În mod deloc surprinzător, ultima dintre evangheliile canonice împinge la extrem varianta inocenței lui Pilat — și a vinovăției evreilor. În Evangelhia după Ioan, scrisă în Efes la puțin timp după anul 100 e.n., Pilat face tot ce poate pentru a-i salva viața acelui biet țaran evreu, nu fiindcă l-ar considera pe Isus nevinovat, ci pentru că pare să creadă că Isus ar putea fi de fapt „Fiul lui Dumnezeu”. Cu toate acestea, după ce se luptă zadarnic cu autoritățile evreiești ca să-l elibereze pe Isus, nemilosul prefect care comandă legiuni întregi și le trimite cu regularitate pe străzi să măcelărească evreii ori de câte ori aceștia se ridică împotriva vreuneia dintre deciziile lui (așa cum a făcut când evreii au obiectat față de jefuirea tezaurului din Templu, ca să plătească pentru apeductele din Ierusalim), este *forțat* de cererile mulțimii dezlănțuite să-l sacrifice pe Isus.

Când Pilat îl trimite la crucificare, Isus însuși înlătură orice îndoială cu privire la cine e cu adevărat responsabil de moartea lui. „Cel ce m-a dat în mâna ta mai mare păcat are”, îi spune Isus lui Pilat, absolvindu-l personal de orice vină prin faptul că acuză direct autoritățile religioase evreiești. Apoi, Ioan adaugă o insultă finală și de neiertat la adresa națiunii evreiești care, în acea vreme, se afla în pragul unei insurecții pe scară largă, atribuindu-i cea mai murdară, cea mai blasfematoare erezie pe care ar fi putut-o rosti un evreu din Palestina secolului I. Când sunt întrebați de Pilat ce să facă el cu „regele lor”, evreii răspund: „Nu avem împărat decât numai pe Cezarul!” (Ioan, 19:1–16).

Astfel, o poveste scornită de Marcu strict în scopuri evangheliști, pentru a absolve Roma de vina morții lui Isus, este exagerată odată cu trecerea timpului până la limita absurdului, devenind astfel începutul a două mii de ani de antisemitism creștin.

Desigur, nu este de neconceput ca Isus să fi avut parte de o scurtă audiență la guvernatorul roman — dar, din nou, numai dacă amploarea crimei sale ar fi justificat o atenție deosebită. La urma urmei, Isus nu era un simplu răzvrătit. Intrarea lui în Ierusalim, urmat de o mulțime de fideli care-l declarau rege, actul de tulburare a ordinii publice la Templu, proporțiile forțelor deplasate la Ghetsimani ca să-l aresteze — toate acestea indică faptul că autoritățile îl considerau pe Isus din Nazaret un pericol serios la adresa stabilității și a ordinii din Iudeea. Un asemenea „criminal” ar fi fost considerat, foarte probabil, vrednic de atenția lui Pilat. Dar orice proces i se intenta ar fi fost scurt și superficial, având ca unic scop consemnarea oficială a acuzațiilor pentru care era executat. De aici, singura întrebare pe care i-o adresează Pilat lui Isus în toate cele patru relatări evanghelice: „Ești Regele Iudeilor?”

Dacă povestea evanghelică ar fi o piesă de teatru (și, într-un sens, chiar este), răspunsul lui Isus la întrebarea lui Pilat ar fi punctul culminant care să ducă la deznodământul povestirii: crucificarea. Acesta este momentul când trebuie să fie plătit prețul pentru tot ceea ce a spus și a făcut Isus în ultimii trei ani: atacurile la adresa autorităților preoțești, condamnarea ocupației romane, pretențiile de autoritate regală. Toate au dus la acest inevitabil moment al judecății, întocmai cum spusese Isus că avea să se întâmple. De aici încolo, mai urmează numai crucea și mormântul.

Și totuși, poate că niciun alt moment din scurta viață a lui Isus nu e mai opac și mai inaccesibil cercetătorilor decât acesta. Una dintre cauze constă

în multiplele tradiții pe care se bazează povestea judecării și a crucificării lui Isus. Amintiți-vă că, deși Evanghelia lui Marcu a fost scrisă prima, au precedat-o blocuri mari de tradiții scrise sau orale despre Isus care fuseseră transmise de primii lui adepți. Un asemenea „bloc” a fost deja prezentat: materialul unic din evangheliile lui Matei și Luca pe care cercetătorii îl denumesc Q. Avem însă motive să credem că înaintea Evangheliei lui Marcu au existat și alte blocuri de tradiții, care se ocupau exclusiv de moartea și învierea lui Isus. Așa-numitele relatări ale patimilor au stabilit o succesiune de bază a evenimentelor despre care cei mai vechi creștini credeau că au avut loc la sfârșitul vieții lui Isus: Cina cea de Taină; trădarea lui Iuda Iscarioteanul; arestarea din Ghetsimani; apariția în fața arhiereului și a lui Pilat; crucificarea și punerea în mormânt; învierea, trei zile mai târziu.

Această serie de evenimente nu conținea efectiv o narațiune, fiind destinată exclusiv scopurilor liturgice. Era un mijloc prin care primii creștini să retrăiască ultimele zile ale mântuitorului lor, de exemplu, cu ajutorul ritualului de a împărtăși aceeași masă pe care o luase el cu discipolii lui, rostind aceleași rugăciuni ca ale lui din Ghetsimani și așa mai departe. Contribuția lui Marcu la narațiunile despre patimi a constatat în transformarea acestei succesiuni de evenimente ritualizate într-o povestire coerentă despre moartea lui Isus, pe care redactorii ulteriori, Matei și Luca, au integrat-o în evangheliile lor, împreună cu o serie de înflorituri proprii și unice (s-ar putea ca Ioan să se fi bazat pe o serie separată de narațiuni ale patimilor pentru evanghelia lui, de vreme ce aproape niciunul dintre detaliile pe care le prezintă despre ultimele zile ale lui Isus nu se găsește în Sinoptice).

La fel ca întregul conținut al evangheliilor, povestea arestării lui Isus, urmată de proces și execuție, a fost scrisă numai și numai dintr-un singur motiv; pentru a dovedi că era promisul mesia. Corectitudinea faptelor era irelevantă. Ceea ce conta era hristologia, nu istoria. E evident că autorii evangheliilor își dădeau seama ce însemna moartea lui Isus pentru comunitatea care tocmai lua naștere, dar povestea acelei morți avea nevoie de o dezvoltare mai amplă. Trebuia să fie încetinită și reorientată. Necesita anumite detalii și înfrumusețări din partea evangheliștilor. Ca rezultat, acest episod final, cel mai semnificativ, al poveștii lui Isus din Nazaret este și cel mai încărcat de adaosuri teologice și invenții pure. Singurul mijloc pe care-l are la dispoziție cititorul modern pentru a încerca să recupereze o oarecare

parte din corectitudinea istorică a narațiunii patimilor este acela de a înlătura treptat straturile teologice suprapuse de evangheliști peste ultimele zile ale lui Isus, revenind la cea mai primitivă versiune a poveștii care poate fi extrasă din evanghelii. Și singura cale de a face acest lucru este de a începe cu sfârșitul poveștii, când Isus este răstignit pe cruce.

Crucificarea era o formă de execuție larg răspândită și foarte comună în Antichitate, fiind folosită de perși, indieni, asirieni, sciți, romani și greci. Până și evreii practicauc crucificarea; pedeapsa este menționată de multe ori în sursele rabinice. Se putea executa aproape oriunde; nu era necesar decât un copac. Tortura putea să dureze zile în șir, fără a fi nevoie de un torționar propriu-zis. Procedura crucificării — felul în care era suspendată victima — rămânea întru totul la latitudinea călăului. Unii erau ținuiți cu capul în jos. Altora li se trăgeau în țeapă organele intime. Unora li se acoperea capul cu un sac. Cei mai mulți erau complet goi.

Roma a fost aceea care a instituit crucificarea ca pe o formă de pedeapsă de stat, aducând procesului o anumită uniformitate, mai ales când trebuiau să se ținuiască mâinile și picioarele pe două bârne încrucișate. În Imperiul Roman crucificarea devenise atât de comună, încât Cicero o numea „molima aceea”. Printre cetățeni, cuvântul „cruce” (*crux*) a devenit o replică populară și deosebit de vulgară, vecină cu „du-te și te spânzură”.

Totuși, ar fi inexact să ne referim la crucificare ca la o pedeapsă cu moartea, căci adeseori se întâmpla ca victima să fie întâi executată, apoi ținuită pe cruce. Scopul crucificării nu era atât acela de a-l ucide pe criminal, cât de a-i descuraja pe alții care ar fi putut să sfideze statul. Din acest motiv, crucificările erau întotdeauna executate în public — la răspântii, în amfiteatre, pe dealuri sau în locuri înălțate, oriunde populația nu avea de ales decât să asiste la îngrozitoarea scenă. Criminalul rămânea întotdeauna suspendat încă mult timp după ce murise; cei crucificați nu erau îngropați aproape niciodată. Întrucât tot rostul crucificării era acela de a umili victima și a speria martorii, cadavrul era lăsat acolo unde se afla, să fie devorat de câini și păsări de pradă. Apoi, oasele erau aruncate pe o grămadă de gunoi — de aici și-a dobândit numele și dealul crucificării lui Isus, Golgota: „locul căpățânilor” (al craniilor). Pe scurt, pentru Roma crucificarea era mai mult decât o pedeapsă capitală; era un memento public despre ceea ce se întâmplă când este sfidat imperiul. De aceea era rezervată exclusiv pentru cele mai grave delictе politice: trădarea, rebeliunea, subversiunea, banditismul, tâlhăria.

Dacă nu s-ar ști nimic altceva despre Isus din Nazaret decât că a fost crucificat de romani, am cunoaște practic tot ceea ce e necesar pentru a descoperi cine a fost, ce a fost și de ce a sfârșit răstignit pe cruce. Ofensa lui, în opinia Romei, e de la sine înțeleasă. A fost scrisă pe o placă și pusă deasupra capului său, în văzul tuturor: „Isus din Nazaret, Regele Iudeilor”. Crima comisă de el a fost aceea de a-și asuma ambiții regale.

Evangelistiile atestă că Isus a fost crucificat împreună cu alți *lestai*, sau tâlhari: revoluționari, la fel ca el. Luca, vizibil stânjenit de implicațiile termenului, a înlocuit *lestai* cu *kakourgoi*, sau „răufăcători”. Dar, oricât ar fi încercat, Luca n-a putut evita cel mai elementar aspect al acestui mesia: Isus fusese executat de statul roman pentru crima de subversiune. Toate celelalte fapte din ultimele zile ale lui Isus trebuie să fie interpretate prin prisma acestui aspect singular și indiscutabil.

Prin urmare, putem elimina procesul teatral din fața lui Pilat ca pe o fantezie pură, din toate motivele arătate mai sus. Dacă Isus a apărut într-adevăr înaintea procuratorului, trebuie să fi fost un episod scurt și, pentru Pilat, căzut imediat în uitare. S-ar putea ca guvernatorul nici să nu fi ridicat privirea din scripte ca să remarce chipul lui Isus, darămite să se mai și angajeze într-o conversație prelungită cu el despre sensurile adevărului.

I-ar fi pus o singură întrebare: „Ești Regele Iudeilor?” Ar fi consemnat răspunsul lui Isus. Ar fi catalogat crima. Și l-ar fi trimis pe Isus să se alăture celorlalți morți sau muribunzi fără număr, pe Golgota.

Chiar și procesul anterior, din fața Sanhedrinului, trebuie să fie reexaminat în lumina crucii. Povestea procesului, așa cum e prezentată în evanghelii, este plină de contradicții și inadvertențe, dar ideea principală ar fi următoarea: Isus e arestat în noaptea de dinainte de Sabat, în timpul sărbătorilor de Paște. La adăpostul întinericului, este adus în curtea arhiereului, unde îl așteaptă membrii Sanhedrinului. Imediat, apare un grup de martori care atestă că Isus a emis amenințări împotriva Templului din Ierusalim. Când Isus refuză să răspundă acestor acuzații, arhiereul îl întreabă de-a dreptul dacă el este mesia. Răspunsul lui Isus diferă în toate cele patru evanghelii, dar include întotdeauna declarația că el e Fiul Omului. Această declarație îl înfurie pe arhiereu, care-l acuză numaidecât pe Isus de blasfemie, pasibilă de pedeapsa cu moartea. A doua zi dimineața, Sanhedrinul îl predă pe Isus lui Pilat, pentru a-l crucifica.

Problemele legate de această scenă sunt prea multe ca să le mai numărăm. Procesul în fața Sanhedrinului încalcă aproape toate cerințele de

procedură legală stabilite prin legislația evreiască. Mishna e clară în această privință.

Sanhedrinul nu are voie să se întrunească noaptea. Nu sunt permise întrunirile în timpul Paștelor. Nu e permisă adunarea în ajunul Sabatului. În niciun caz nu este permisă o reuniune atât de improvizată, în curtea (*aule*) arhiereului, după cum susțin Matei și Marcu. Iar ședința trebuie să înceapă cu o listă detaliată a acuzațiilor, înainte de a se permite accesul martorilor. Argumentul că regulile judiciare stabilite de rabini în Mishna nu se aplicau în anii treizeci, când a fost judecat Isus, se anulează când ne amintim că nici evangheliile n-au fost scrise în anii treizeci. Contextul social, religios și politic al relatării procesului lui Isus în fața Sanhedrinului era cel al iudaismului rabinic de după anul 70 e.n.: epoca Mishna. Oricum, ceea ce demonstrează aceste nepotriviri flagrante este cunoașterea extrem de slabă a legislației evreiești și a practicilor Sanhedrinului de către evangheliști. Acest lucru în sine e de ajuns pentru a arunca umbra îndoielii peste istoricitatea procesului din fața lui Caiafa.

Chiar dacă scuzăm toate inadvertențele de mai sus, cel mai tulbure aspect al procesului din Sanhedrin este verdictul. Dacă arhiereul l-a interogat într-adevăr pe Isus în legătură cu ambițiile sale mesianice, iar dacă răspunsul lui Isus semnifica într-adevăr o blasfemie, atunci Tora nici nu poate fi mai clară în legătură cu pedeapsa: „Cel ce hulește numele Domnului să fie pedepsit cu moarte: *toată obștia să-l ucidă cu pietre*“ (Leviticul, 24:16). Aceasta este pedeapsa aplicată lui Ștefan pentru blasfemie, când îl numește pe Isus „Fiul Omului” (Faptele Sfinților Apostoli, 7:1–60). Ștefan nu este transferat autorităților romane pentru crima sa: e lapidat pe loc. Poate fi adevărat că, sub Imperiul Roman, evreii nu aveau autoritatea de a executa criminalii (deși asta nu i-a oprit să-l ucidă pe Ștefan). Dar nu putem pierde din vedere faptul fundamental de la care am pornit: Isus nu este omorât prin lapidare de către evrei pentru blasfemie; e crucificat de romani, pentru subversiune.

La fel cum s-ar putea să existe un sâmbure de adevăr în povestea procesului lui Isus în fața lui Pilat, s-ar putea ca și procesul din Sanhedrin să conțină un dram de adevăr. Autoritățile evreiești l-au arestat pe Isus fiindcă-l considerau atât un pericol privind controlul lor asupra Templului, cât și o amenințare la adresa ordinii sociale din Ierusalim — pe care, conform acordului cu Roma, erau obligați s-o mențină. Întrucât autoritățile evreiești, tehnic vorbind, nu aveau nicio jurisdicție asupra cazurilor capitale, l-au predat pe Isus romanilor ca să răspundă pentru învățămintele lui subversive.

Relația personală dintre Pilat și Caiafa poate să fi facilitat transferul, dar autoritățile romane aveau nevoie, cu siguranță, de foarte puțină muncă de lămurire pentru a executa încă un insurgent evreu. Pilat l-a tratat pe Isus la fel cum trata toate amenințările la adresa ordinii sociale: l-a trimis pe cruce. Nu s-a ținut niciun proces. Nu era necesar. În fond, era Paștele, o perioadă marcată întotdeauna de mari tensiuni în Ierusalim. Orașul era plin de pelerini. Orice risc de tulburări trebuia înăbușit imediat. Și, indiferent ce altceva o fi fost Isus, era cu siguranță un factor turbulent.

Cu delictul consemnat în registrul lui Pilat, se spune că Isus a fost scos din Fortăreața Antonia și dus în curte, unde a fost dezbrăcat, legat de un stâlp și biciuit cu sălbăticie, așa cum se obișnuia cu toți cei condamnați la moarte pe cruce. Apoi, romanii i-au pus bârna transversală pe umeri, cu brațele petrecute peste ea — din nou, conform obiceiului —, astfel încât mântuitorul care promisese să înlăture jugul ocupației de pe gâturile evreilor era acum el însuși pus în jug ca un animal dus să fie măcelărit.

La fel ca în cazul tuturor celor condamnați la crucificare, Isus a fost silit să care el însuși bârna până pe o colină aflată în afara zidurilor Ierusalimului, pe drumul care ducea la porțile orașului — poate același drum pe care-l străbătuse cu câteva zile înainte, intrând în Ierusalim ca regele de drept al acestuia. Astfel, fiecare pelerin care intra în oraș pentru festivitățile sfinte nu avea încotro decât să asiste la supliciu, să i se aducă aminte ce se întâmplă cu cei care sfidează domnia Romei. Bârna a fost prinsă de un eșafod sau stâlp, iar încheieturile și gleznelor lui Isus au fost ținute cu piroane. Cu un ultim efort, crucea a fost ridicată în poziție verticală. Moartea n-a întârziat. În câteva ore, plămânii lui Isus au cedat și n-a mai putut să respire.

Astfel, pe o colină pleșuvă acoperită de cruci, printre țipetele și gemetele de agonie ale sutelor de criminali muribunzi, sub un stol de ciori nerăbdătoare care dădeau târcoale pe deasupra, așteptându-l să-și dea ultima suflare, acel mesia cunoscut ca Isus din Nazaret a avut parte de același sfârșit nedemn ca oricare alt mesia venit înainte sau după el.

Atâta doar că, spre deosebire de toți ceilalți mesia, acesta n-avea să fie uitat niciodată.

III

Sunați din trâmbiță în Sion, strigați din rășputeri în muntele cel sfânt al meu, ca să se cutremure toți locuitorii țării, fiindcă vine ziua Domnului.

Iată ea este aproape!

Zi de întuneric și de beznă, zi cu nori și cu negură deasă.

Ioil, 2:1–2

Prolog Și Cuvântul S-a făcut trup

Ștefan — cel omorât cu pietre de o gloată de evrei furioși, pentru blasfemie — a fost primul dintre adepții lui Isus ucis după crucificare, deși n-avea să fie nici pe departe ultimul. Este curios că primul om martirizat pentru a-l fi numit pe Isus „Hristos” nu-l cunoștea personal pe Isus din Nazaret. În fond, Ștefan nu era un discipol. Nu l-a întâlnit niciodată pe țăranul și zilierul galileean care-și revendica tronul Împărăției lui Dumnezeu. N-a umblat împreună cu Isus, nici n-a vorbit cu el. Nu făcea parte din mulțimea în extaz care l-a primit pe Isus în Ierusalim ca îndreptățit conducător. N-a participat la incidentele de la Templu. Nu era prezent când Isus a fost arestat și acuzat de subversiune. Nu l-a văzut pe Isus murind.

Ștefan n-a auzit despre Isus din Nazaret decât după crucificare. Evreu vorbitor de limbă greacă, locuitor al uneia dintre numeroasele provincii elenistice din afara Țării Sfinte, Ștefan venise la Ierusalim în pelerinaj, împreună cu mii de alți evrei din Diaspora asemenea lui. Probabil că tocmai își prezenta ofranda la preoții Templului, când a văzut un grup de agricultori și pescari, în majoritate galileeni, umblând prin Curtea Neamurilor și predicând despre un nazarinean simplu pe care-l numeau mesia.

În sine, un asemenea spectacol n-ar fi fost deloc neobișnuit în Ierusalim, mai ales în timpul sărbătorilor și al zilelor festive, când în orașul sfânt veneau evrei din tot Imperiul Roman să-și aducă ofrandele la Templu. Ierusalimul era centrul activităților spirituale pentru toți evreii, inima de cult a întregii națiuni evreiești. Toți sectarii, toți fanaticii, fiecare zelot, profet și mesia autoproclamat ajungea în cele din urmă la Ierusalim, ca să predice ori să admonesteze, să ofere mila lui Dumnezeu sau să prevină în legătură cu mânia lui Dumnezeu. Festivalurile, în special, erau perioade ideale pentru ca acești schismatici să aibă acces la o audiență cât mai largă și mai cosmopolită posibil.

Astfel, când Ștefan a văzut grupul de bărbați hirsuți și femei în zdrențe înghesuindu-se sub un portic din curtea exterioară a Templului — simpli provinciali care-și vânduseră tot ce aveau și le dăduseră săracilor banii, care posedau totul în comun și nu aveau niciun bun personal, în afara tunicilor și a sandalelor — probabil că nu le-a dat prea multă atenție, la început. S-ar putea să fi ciulit urechile la auzul sugestiei că acei schismatici urmau un mesia care fusese omorât deja (crucificat — nici mai mult, nici mai puțin!). Poate a fost uimit să afle că, în pofida faptului evident că moartea lui Isus îl

descalifica, prin *definiție*, ca eliberator al Israelului, adepții îl numeau în continuare mesia. Însă nici asta n-ar fi fost un lucru fără precedent în Ierusalim. Nu predicau și acum adepții lui Ioan Botezătorul despre răposatul lor conducător, botezând pe mai departe evrei în numele lui?

Ceea ce-ar fi trebuit să atragă cu adevărat atenția lui Ștefan era afirmația strategică a acestor evrei că, spre deosebire de oricare alt criminal crucificat de romani, mesia al lor nu fusese lăsat pe cruce, ca să-i fie curățate oasele de păsările lacome pe care Ștefan le văzuse zburând peste Golgota, la intrarea prin porțile Ierusalimului. Nu, trupul acestui țăran anume — al acestui Isus din Nazaret — fusese coborât de pe cruce și depus într-un mormânt extravagant, săpat în piatră, potrivit pentru cei mai bogați oameni din Iudeea. Și mai important, adepții lui susțineau că, la trei zile după ce fusese depus în mormântul bogătașului, mesia al lor revenise la viață. Dumnezeu îl reînviase, eliberându-l din ghearele morții. Purtătorul de cuvânt al grupului, un pescar din Capernaum pe nume Simon Petru, jura că văzuse învierea cu ochii lui, la fel ca mulți alții.

Atenție însă: aceasta nu era reînvierea morților pe care fariseii o așteptau la sfârșitul zilelor, iar saducheii o negau. Nu era deschiderea mormintelor și pământul care dădea afară mulțimile îngropate, așa cum își imaginase profetul Isaia (Isaia, 26:19). Nu avea nimic de-a face cu renașterea „Casei lui Israel”, prezisă de profetul Iezechiel, când Dumnezeu insuflă o nouă viață în oasele uscate ale națiunii (Iezechiel, 37). Acesta era un individ izolat, mort și îngropat în stâncă timp de câteva zile, care dintr-odată se ridicase și ieșise din mormânt cu de la sine putere, nu ca spirit sau fantomă, ci ca un om în carne și oase.

În vremea aceea, nu mai exista nimic asemănător cu ceea ce afirmau adepții lui Isus. Idei despre resurecția morților se mai puteau găsi și pe la vechii egipteni sau perși, desigur. Grecii credeau în nemurirea sufletului, dar nu și a trupului. Despre unii zei — de exemplu, Osiris — se credea că muriseră și reînviaseră. Unii oameni — Iulius Caesar, Octavianus Augustus — fuseseră zeificați după moarte. Dar noțiunea că un individ murea și învia, în carne și oase, revenind la o viață veșnică, era extrem de rară în lumea antică și practic inexistentă în iudaism.

Și totuși, ceea ce susțineau adepții lui Isus era nu numai că înviase din morți, dar și că învierea lui îi confirmase statutul de mesia, o afirmație extraordinară, fără precedent în istoria evreiască. În pofida celor două milenii de apologeți creștini, adevărul este că în iudaism, pur și simplu, nu

exista credința într-un mesia care să moară și să reînvie. În toată Biblia Ebraică nu apare niciun fragment de scriptură sau profeție, despre făgăduitul mesia, care măcar să facă aluzie la moartea lui nedemnă, darămite și la învierea trupească. Profetul Isaia vorbește despre o „slugă” care „va izbuti” (Isaia, 52:13) și care „a purtat fărădelegile multora și pentru ei și-a dat viața” (Isaia, 53:12). Dar Isaia nu-l identifică nicăieri ca mesia pe acest slujitor fără nume, nici nu afirmă că se va ridica din morți. Profetul Daniel menționează „un uns” (adică, mesia) care „va fi tăiat și nu va avea nimic” (Daniel, 7:26). Unsul lui Daniel însă nu este ucis; e doar detronat de un „prinț care va să vină”. S-ar putea să fie adevărat că, la câteva secole după moartea lui Isus, creștinii vor interpreta aceste versete într-un asemenea mod, încât să ajute la găsirea unui sens în nereușita mântuitorului lor de a-și îndeplini oricare dintre sarcinile mesianice așteptate de la el. Evreii de pe vremea lui Isus însă nu aveau niciun fel de noțiune a unui mesia care suferă și moare. Așteptau un mesia care învinge și trăiește.

Ceea ce propuneau adepții lui Isus era o redefinire șocant de îndrăzneată, nu doar a profețiilor mesianice, ci și a însăși naturii și rolului acelui mesia evreu. Pescarul, Simon Petru, manifestând convingerea nepăsătoare a omului fără școală și neinițiat în scripturi, a mers chiar până la a susține că Regele David însuși profetise crucificarea și învierea lui Isus, într-unul dintre Psalmii lui. „Dar David, fiind profet și știind că Dumnezeu i s-a jurat cu jurământ să așeze pe tronul-i, din fructul coapselor lui”, le-a spus Petru pelerinilor adunați la templu, „mai înainte văzând el, a vorbit despre învierea lui Hristos: că n-a fost lăsat în iad, și nici trupul lui n-a văzut putreziciune” (Faptele Sfinților Apostoli, 2:30–31).

Dacă Ștefan ar fi avut cunoștință despre textele sacre, dacă ar fi fost un scrib sau un cărturar familiarizat cu scripturile, sau dacă ar fi fost doar un simplu locuitor al Ierusalimului, pentru care sunetul Psalmilor revărsându-se dintre zidurile Templului era la fel de cunoscut ca propriul glas, ar fi știut imediat că Regele David nu spusese niciodată un asemenea lucru despre mesia. „Profeția” la care se referă Petru era un Psalm pe care David l-a cântat despre *sine însuși*:

Drept aceea se veselește inima mea și tresaltă de bucurie sufletul meu, iar trupul meu sălășluiește fără grijă,

Căci tu nu vei lăsa sufletul meu în împărăția morții, nici nu vei îngădui ca sfântul tău să vadă putreziciunea.

Tu mă vei învăța să cunosc cărarea vieții, plinătatea bucuriei care este înaintea feței tale și dulceața cea de-a pururea de-a dreapta ta!

Psalzii, 16:8–12

Ștefan însă — și aici se află cheia pentru a înțelege dramatica transformare care a avut loc în mesajul lui Isus după moartea sa — nu era nici scrib, nici cărturar. Nu era expert în scripturi. Nu locuia la Ierusalim. Ca atare, era ascultătorul perfect pentru această interpretare nouă, inventivă și complet neortodoxă a lui mesia, colportată de un grup de extatici analfabeți a căror certitudine față de mesajul lor era egalată doar de pasiunea cu care îl predicau.

Ștefan s-a convertit la mișcarea lui Isus la puțin timp după moartea acestuia. La fel ca majoritatea convertiților din îndepărtata Diaspora, și-a abandonat orașul, și-a vândut lucrurile, și-a depus resursele în fondul comunității și s-a stabilit la Ierusalim, în umbra zidurilor Templului. Deși n-a petrecut decât puțin timp ca membru al noii comunități — poate un an, doi — moartea lui violentă, la scurtă vreme după convertire, avea să-i consacre numele pentru totdeauna în analele istoriei creștine.

Povestea acestei faimoase morți poate fi găsită în Faptele Sfinților Apostoli, o cronică a primelor decenii din mișcarea lui Isus, după crucificare. Evanghelistul Luca, despre care se presupune că a conceput cartea ca o continuare a evangheliei, prezintă lapidarea lui Ștefan ca pe un eveniment hotărâtor în istoria timpurie a bisericii. Ștefan este descris ca fiind un om „plin de dar și de putere care făcea minuni și semne mari în popor” (Faptele Sfinților Apostoli, 6:8). Discursul și înțelepciunea lui, afirmă Luca, erau atât de puternice, încât puțini îi puteau ține piept. De fapt, moartea spectaculoasă a lui Ștefan în cartea Faptelor devine, pentru Luca, un epilog al narațiunii patimilor lui Isus. Evanghelia lui Luca e singura dintre Sinoptice care transferă în „procesul” lui Ștefan acuzațiile aduse lui Isus, în sensul că amenința să distrugă Templul.

„Acest om Ștefan nu conținește cu vorbele lui de hulă împotriva locului celui sfânt și împotriva legii”, strigă o bandă de justițieri autoprocamați, cu pietre în mâini. „Căci l-am auzit zicând despre Isus Nazarineanul cum că el va strica locul acesta, și va schimba datinile pe care le avem predanie de la Moise” (Faptele Sfinților Apostoli, 6:13–14).

Luca îi mai oferă lui Ștefan și autoapărarea de care Isus n-a avut niciodată parte în evanghelie. Într-o diatribă lungă și întortocheată în fața

mulțimii, Ștefan rezumă aproape toată istoria evreiască, începând cu Avraam și încheind cu Isus. Discursul, care este în mod evident propria creație a lui Luca, e plin de erori dintre cele mai elementare: identifică eronat locul unde s-ar afla mormântul marelui patriarh Iacob și afirmă în mod inexplicabil că un înger i-a dat lui Moise legile, când până și cei mai neinstruiți evrei din Palestina ar fi știut că i le dăduse Dumnezeu însuși. Oricum, adevărata semnificație a cuvântării apare spre final când, într-un acces de extaz, Ștefan ridică privirea spre cer și vede „pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu” (Faptele Sfinților Apostoli, 7:56).

Imaginea pare să fi fost una dintre favoritele comunității creștine timpurii. Marcu, un alt evreu vorbitor de limbă greacă din Diaspora, îl pune pe Isus să spună, în evanghelia sa, ceva asemănător arhiereului: „Și veți vedea pe Fiul Omului șezând de-a dreapta puterii și viind cu norii cerului” (Marcu, 14:62), replică preluată apoi de Matei și Luca — alți doi evrei din Diaspora care vorbeau grecește — în propriile lor relatări. Dar, câtă vreme în Sinoptice Isus citează în mod direct Psalmul 110 ca pentru a trasa o legătură între el însuși și Regele David, discursul lui Ștefan din Faptele Sfinților Apostoli înlocuiește în mod conștient expresia „de-a dreapta puterii” cu „de-a dreapta lui Dumnezeu”. Această schimbare are un anumit motiv. În străvechiul Israel, mâna dreaptă era un simbol al puterii și al autorității; semnifica o poziție înaltă. A sta „de-a dreapta lui Dumnezeu” înseamnă a avea parte de măreția lui Dumnezeu, a fi totuna cu cinstea și esența lui Dumnezeu. După cum a scris Toma din Aquino: „A sta în dreapta Părintelui nu este nimic altceva decât a împărtăși gloria lui Dumnezeu... Isus șade la dreapta Tatălui, fiindcă și El are aceeași natură ca Tatăl”.

Cu alte cuvinte, Fiul Omului pomenit de Ștefan nu este personajul regesc al lui Daniel care vine „cu norii cerului”. El nu-și înființează împărăția pe Pământ „ca toate popoarele, neamurile și limbile să-l slujească” (Daniel, 7:14). Nici măcar nu mai este mesia. În viziunea lui Ștefan, Fiul Omului e o ființă cerească preexistentă a cărei împărăție nu face parte din această lume, care stă în dreapta lui Dumnezeu, egală cu el ca măreție și cinste; care este, ca formă și substanță, *Cuvântul Întrupat*.

De-ajuns, pentru ca pietrele să-și ia zborul.

Să înțelegem că nu poate exista blasfemie mai mare, pentru un evreu, decât ceea ce sugerează Ștefan. Se prea poate ca afirmația că un individ a murit și a reînviat pentru eternitate să fi fost fără precedent în iudaism. Dar prezumția unui „om-dumnezeu” era, pur și simplu, o blasfemie. Ceea ce

strigă Ștefan în toiul chinurilor de moarte nu este nici mai mult, nici mai puțin decât lansarea unei religii cu totul noi, a unei religii despărțite radical și ireconciliabil de tot ceea ce postulase propria religie a lui Ștefan despre natura lui Dumnezeu și a omului și despre relația dintre cele două. Se poate spune că nu numai Ștefan a murit în ziua aceea, lângă porțile Ierusalimului. Alături de el, sub grămada de pietre sunt îngropate și ultimele urme ale personajului istoric cunoscut ca Isus din Nazaret. Povestea zelosului țaran galilean și naționalist evreu care a îmbrăcat mantia de mesia și a lansat o rebeliune nebunească împotriva preoțimii corupte din Templu și a vicioasei ocupații romane ia brusc sfârșit, nu cu moartea pe cruce, nici cu mormântul gol, ci în primul moment când unul dintre adepții lui îndrăznește să sugereze că este Dumnezeu.

Ștefan a fost martirizat cândva între anii 32 și 35 e.n. Printre cei din mulțimea care a asistat la lapidarea lui se afla și un tânăr fariseu pios, dintr-un oraș roman bogat de pe țărmul Mării Mediterane — Tars. Numele lui era Saul, și era un zelot adevărat: adept fervent al Legii lui Moise, își formase reputația de a suprima cu violență blasfemiile cum era cea a lui Ștefan. Prin jurul anului 49 e.n., la abia cincisprezece ani după ce-l văzuse cu satisfacție pe Ștefan murind, același fariseu fanatic, acum reconvertit cu fervoare la creștinism, sub numele de Pavel, avea să le scrie prietenilor lui din orașul grecesc Philippi o epistolă în care, fără nicio ambiguitate sau reținere, îl numea pe Isus din Nazaret Dumnezeu. „Cel ce, fiind în chipul lui Dumnezeu”, a scris Pavel, „a luat chip de rob, făcându-se asemenea oamenilor și la înfățișare” (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Filipeni, 2:6–7).

Cum s-a putut întâmpla acest lucru? Cum a putut un mesia care a dat greș, care a murit în mod rușinos, acuzat că a comis o crimă de stat, să se transforme, pe parcursul a doar câțiva ani, în creatorul cerurilor și al pământului — Cuvântul făcut Trup?

Răspunsul la această întrebare se bazează pe recunoașterea unui fapt remarcabil: practic, fiecare cuvânt scris despre Isus din Nazaret, inclusiv toate povestirile evanghelice ale lui Matei, Marcu, Luca și Ioan, aparțineau unor oameni care, la fel ca Ștefan și Pavel, nu-l cunoscuseră efectiv pe Isus când era în viață (amintiți-vă că, poate cu excepția lui Luca, evangheliile nu au fost scrise de cei cărora le poartă numele). Aceia care l-au cunoscut pe Isus — cei ce l-au urmat în Ierusalim ca rege al acestuia și l-au ajutat să purifice Templul, în numele lui Dumnezeu, cei care erau de față când a fost

arestat și l-au privit murind părăsit — au jucat un rol surprinzător de mic în definirea mișcării pe care Isus avea s-o lase în urmă. Membrii familiei lui Isus și, mai ales, fratele său Iacov, care ar fi condus comunitatea în absența lui Isus, au avut o influență certă în deceniile ulterioare crucificării. I-a împiedicat însă decizia lor de a rămâne mai mult sau mai puțin ascunși în Ierusalim, așteptând reîntoarcerea lui Isus, până când ei și comunitatea lor, la fel ca aproape toți ceilalți din orașul sfânt, au fost anihilați de armata lui Titus, în anul 70 e.n. Apostolii care fuseseră însărcinați de Isus să-i răspândească mesajul au plecat într-adevăr din Ierusalim și s-au răspândit prin țară, ducând vestea cea bună. Au fost însă drastic limitați de incapacitatea lor de a expune teologic noua credință, sau de a compune narațiuni instructive despre viața și moartea lui Isus. Erau agricultori și pescari, în fond; nu știau nici să scrie, nici să citească.

În schimb, sarcina de a defini mesajul lui Isus a revenit unei noi serii de evrei din Diaspora — instruiți, urbanizați, cunoscători ai limbii grecești, care au devenit principalele vehicule pentru expansiunea noii credințe. În timp ce începeau să reinterpreteze mesajul lui Isus, pentru a-l face mai ușor digerabil atât pentru confracții lor evrei vorbitori de greacă, precum și pentru vecinii ne-evrei din Diaspora, acești oameni extraordinari, bărbați și femei, mulți dintre ei experți în filosofia greacă și gândirea elenistică, l-au transformat treptat pe Isus, din revoluționar zelot, într-un semizeu romanizat; dintr-un om care încercase fără succes să-i elibereze pe evrei de sub opresiunea romană, într-o făptură celestă pe care n-o interesau deloc chestiunile lumești.

Această transformare nu s-a desfășurat fără conflicte sau dificultăți. Primii adepți ai lui Isus, vorbitori de aramaică, inclusiv membrii familiei sale și ceilalți care mai rămăseseră dintre cei Doisprezece, au intrat în conflict fățiș cu evreii din Diaspora vorbitori de greacă în ceea ce privește înțelegerea corectă a mesajului lui Isus. Discordia dintre cele două grupuri a dus, în deceniile de după crucificare, la apariția a două tabere de interpretări creștine distincte și concurente — una condusă de Iacov, fratele lui Isus; cealaltă, promovată de Pavel, fostul fariseu. După cum vom vedea, concurența dintre acești doi adversari înverșunați și declarat ostili avea să contureze, mai mult decât orice, creștinismul sub forma religiei globale pe care o cunoaștem în prezent.

Capitolul 13 Și dacă Hristos n-a înviat

Era, spun evangheliile, ora a șasea din zi — trei după-amiază — în ziua de dinaintea Sabatului, când Isus din Nazaret și-a dat ultima suflare. Conform Evangheliei lui Marcu, un val de întuneric s-a așternut peste tot pământul, ca și cum întreaga creațiune s-ar fi oprit să asiste la moartea acestui nazarinean simplu, biciuit și executat pentru a se fi declarat Regele Iudeilor. La ora a noua, Isus a strigat dintr-odată:

— Dumnezeuul meu, Dumnezeuul meu, de ce m-ai părăsit?

Cineva a înmuiat un burete în oțet și i l-a ridicat la buze, ca să-i ușureze suferința. Până la urmă, nemaiputând suporta apăsarea grea asupra plămânilor, Isus și-a ridicat capul spre cer și, cu un strigăt prelung de agonie, și-a dat sufletul.

Sfârșitul lui Isus trebuie să fi fost rapid și neobservat decât, poate, de cele câteva adepți care stăteau la baza crucii, plângând și privind în sus spre mentorul lor chinuit și mutilat: majoritatea bărbaților se împrăștiaseră în noapte, la primul semn de conflict din Ghetsimani. Moartea unui criminal de stat răstignit pe cruce, în vârful Golgotei, era un eveniment de o banalitate tragică. În ziua aceea, alături de Isus au mai murit zeci de oameni, cu trupurile frânte rămânând apoi agățate pe cruci zile întregi, pentru a îndestula păsările lacome care zburau pe deasupra și câinii veniți la adăpostul nopții să termine ceea ce lăsaseră în urmă păsările.

Totuși, Isus nu era un criminal de rând — cel puțin, pentru evangheliștii care au redactat descrierea ultimelor lui clipe de viață. Era agentul lui Dumnezeu pe Pământ. E de neconceput ca moartea lui să fi trecut neobservată, fie de către guvernatorul roman care l-a trimis pe cruce, fie de către arhiereul care l-a dat pradă morții. Și astfel, când sufletul lui Isus a pornit spre cer, tocmai în clipa ultimei respirații, evangheliile spun despre catapeteasma Templului, care despărțea altarul de Sfânta Sfintelor — acea perdea stropită de sângele a mii și mii de jertfe, perdeaua pe care arhiereul, și numai el, o dădea la o parte când intra în zona privată a prezenței lui Dumnezeu — că s-a rupt violent în două, de sus și până jos.

— Fără doar și poate, acesta a fost un fiu al lui Dumnezeu, declară uimit un centurion de la baza crucii, înainte de a alerга la Pilat să-i raporteze cele întâmplate.

Sfârșirea catapetesmei Templului este un final potrivit pentru narațiunea patimilor, simbolul perfect a ceea ce însemna moartea lui Isus pentru

bărbații și femeile care aveau să reflecte asupra ei decenii de-a rândul. Sacrificiul lui Isus, susțineau ei, înlătura obstacolul dintre omenire și Dumnezeu. Perdeaua care separa prezența divină de restul lumii fusese sfâșiată. Prin moartea lui Isus, toți puteau avea de-acum acces la duhul lui Dumnezeu, fără ritualuri și medieri din partea preoților. Neprețuita prerogativă a arhiereului, Templul însuși, își pierdea dintr-odată orice relevanță. Trupul lui Hristos înlocuise ritualurile Templului, la fel cum cuvintele lui Isus depășiseră Tora.

Desigur, toate acestea sunt cugetări teologice formulate la ani de zile după ce Templul fusese deja distrus; putem să considerăm că moartea lui Isus dislocase un Templu care nu mai exista. Însă pentru discipolii care au rămas la Ierusalim după crucificare, Templul și preoțimea erau în continuare realități foarte prezente. Perdeaua suspendată în fața Sfintei Sfintelor era încă vizibilă pentru toți. Arhiereul și cohorta lui încă mai controlau Muntele Templului. Soldații lui Pilat continuau să circule pe străzile pietruite ale Ierusalimului. Nu se schimbaseră mare lucru. Lumea rămânea, în esență, la fel cu aceea de dinainte ca mântuitorul lor să le fi fost luat.

După moartea lui Isus, discipolii s-au confruntat cu o încercare dificilă privind credința lor. Crucificarea marca sfârșitul visului de a răsturna sistemul existent, de a reconstitui cele douăsprezece triburi ale lui Israel și de a domni peste ele în numele lui Dumnezeu. Împărăția lui Dumnezeu n-avea să se instaureze pe Pământ, așa cum promisese Isus. Oamenii săraci și umili nu urmau să schimbe locul cu cei bogați și puternici. Ocupația romană nu avea să fie înlăturată. La fel ca pentru adepții tuturor celorlalți mesia pe care imperiul îi ucisese, discipolilor lui Isus nu le mai rămânea decât să-și abandoneze cauza, să renunțe la activitățile lor revoluționare și să se întoarcă în satele și fermele de unde veniseră.

Atunci s-a întâmplat un lucru extraordinar. Ce anume a fost, e imposibil de știut. Învierea lui Isus este un subiect peste măsură de dificil pentru orice istoric, și nu în ultimul rând fiindcă se situează dincolo de orice analiză a lui Isus ca personaj istoric. Evident, ideea că un om care a murit în condiții groaznice revine la viață trei zile mai târziu sfidează orice logică, rațiune și sens. Discuția s-ar putea opri pur și simplu aici, expediind învierea ca pe o minciună și declarând credința în Isus reînviat ca fiind produsul unor minți amăgite.

Totuși, trebuie să ținem seama de următorul fapt semnificativ: unul după altul, cei care susțineau că-l văzuseră pe Isus reînviat au avut parte de o moarte în chinuri, refuzând să-și modifice mărturia. În sine, acesta nu este un lucru neobișnuit. Mulți evrei zeloși mureau în condiții cumplite, pentru că refuzaseră să-și nege convingerile. Dar acestor primi adepți ai lui Isus nu li se cerea să respingă elemente de credință bazate pe evenimente petrecute cu secole sau chiar milenii în urmă. Li se cerea doar să nege un lucru la care asistaseră personal, în mod direct.

Discipolii erau ei înșiși fugari în Ierusalim, urmăriți pentru complicitate la activitățile subversive care duseseră la crucificarea lui Isus. Erau arestați și maltratați în repetate rânduri pentru ceea ce predicau; nu o dată, conducătorii lor fuseseră aduși în fața Sanhedrinului ca să răspundă acuzațiilor de blasfemie. Erau bătuți, biciuiți, lapidați și crucificați, și totuși nu încetau să proclame învierea lui Isus.

Și au reușit! Poate că cel mai evident motiv de a nu respinge experiențele discipolilor cu învierea este acela că, dintre toți ceilalți mesia care au dat greș înainte și după el, numai Isus mai este și acum numit mesia. Tocmai fervoarea cu care adepții lui Isus credeau în învierea sa a transformat această mărunță sectă evreiască în cea mai mare religie a lumii.

Deși primele povestiri despre înviere n-au fost scrise până pe la mijlocul și sfârșitul anilor nouăzeci (învierea nu e menționată nicăieri în materialele sursei Q, compilate în jurul anului 50 e.n., și nici în Evanghelia lui Marcu, scrisă după anul 70 e.n.), credința în înviere pare să facă parte din cele mai vechi formule liturgice ale comunității creștine care tocmai lua naștere. Pavel — fostul fariseu care avea să devină cel mai influent interpret al mesajului lui Isus — vorbește despre înviere într-o scrisoare adresată comunității creștine din orașul grecesc Corint, cam prin jurul anului 50 e.n.: „V-am dat, întâi de toate, să știți ceea ce am primit și eu”, scrie Pavel, „că Hristos a murit pentru păcatele noastre, *potrivit scripturilor*, și că s-a îngropat și a înviat a treia zi, *potrivit scripturilor*, și s-a arătat lui Chefa Simon Petru, apoi celor Doisprezece. În urmă s-a arătat deodată la peste cinci sute de frați, dintre care cei mai mulți trăiesc până astăzi, iar câțiva au adormit. După aceea, s-a arătat lui Iacov fratele lui, apoi tuturor apostolilor. Iar la urma tuturor, ca născutului fără de vreme, mi s-a arătat și mie” (Epistola Întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 15:3–8).

O fi scris Pavel aceste cuvinte în anul 50 e.n., dar ceea ce repetă el este, foarte probabil, o formulă mai veche, a cărei origine poate fi plasată la

începutul anilor patruzeci. Aceasta înseamnă că respectiva convingere în învierea lui Isus se număra printre primele declarații de credință ale comunității — anterioară relatărilor despre patimi, anterioară chiar și povestirii despre nașterea din fecioară.

Cu toate acestea, rămâne faptul că învierea nu este un eveniment istoric. S-ar putea să fi avut repercusiuni istorice, dar evenimentul în sine se situează în afara sferei istoriei, și în domeniul credinței. Este, de fapt, suprema încercare de credință a creștinilor, după cum a scris Pavel în aceeași scrisoare către Corinteni: „Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credința voastră; sunteți și acum în păcatele voastre” (Epistola Întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 15:17).

Pavel aduce aici un argument-cheie. Fără înviere, întregul edificiu al revendicării statutului de mesia de către Isus se prăbușește. Învierea rezolvă o problemă insurmontabilă, care pentru discipoli ar fi fost imposibil de ignorat: crucificarea lui Isus invalidează pretențiile lui de mesia și succesor al lui David. Conform legilor lui Moise, crucificarea l-ar plasa pe Isus printre cei blestemați de Dumnezeu: „Căci blestemat este de Dumnezeu cel spânzurat pe lemn crucificat” (Deuteronomul, 21:23). Dar, dacă Isus n-a murit cu adevărat — dacă moartea lui n-a fost decât preludiul evoluției sale spirituale — atunci crucea nu mai e un blestem sau un simbol al eșecului, ci se transformă într-un simbol al victoriei.

Tocmai fiindcă afirmarea învierii era atât de excentrică și unică, era nevoie să se construiască un edificiu cu totul nou, în locul celui care se dărâmasese în umbra crucii. Relatățile din evangheliile despre înviere au fost create tocmai în acest scop: pentru a da consistență unei credințe deja acceptate; pentru a crea o narațiune dintr-o credință consacrată; și, mai presus de orice, pentru a contracara acuzațiile criticilor care negau aserțiunea, argumentând că adepții lui Isus nu văzuseră nimic mai mult decât un duh sau o fantomă, care considerau că discipolii înșiși sustrăseseră trupul lui Isus, pentru a da impresia că înviase. La vremea când au fost scrise aceste povestiri, trecuseră șase decenii de la crucificare. În acea perioadă, evangheliștii auziseră toate obiecțiile față de crucificare care se puteau concepe și puteau crea narațiuni care să le contracareze pe toate.

Au văzut discipolii o stafie? Ar putea o stafie să consume pâine și pește, așa cum face Isus în Evanghelia lui Luca, 24:42–43?

Era oare Isus doar un spirit imaterial? „Un spirit nu are carne și oase, cum mă vedeți pe mine având”, le spune Isus discipolilor neîncrezători,

oferindu-le mâinile și picioarele să i le atingă, ca dovadă (Luca, 24:36).

A fost furat trupul lui Isus? Cum s-ar fi putut, când Matei a avut grijă să plaseze gărzi înarmate la mormânt — paznici care l-au văzut cu ochii lor pe Isus reînviat, dar au fost mituiți de preoți ca să spună că ucenicii furaseră trupul de sub nasurile lor? „Și s-a răspândit vorba aceasta între iudei, până în ziua cea de azi“ (Matei, 28:1–15).

Din nou, aceste povești nu sunt destinate să fie relatări ale unor evenimente istorice; sunt contraargumente atent construite pentru o discuție care se desfășoară în culise. Totuși, una e să susții că Isus din Nazaret a înviat din morți — aceasta este, în ultimă instanță, doar o chestiune de credință — și cu totul altceva să afirmi că a făcut-o *potrivit scripturilor*. Luca ne arată cum Isus reînviat abordează el însuși problema, explicându-le cu răbdare discipolilor care nădăjduseră „că el este cel ce va să izbăvească pe Israil“ (Luca, 24:21) cum moartea și învierea lui au reprezentat în realitate împlinirea profețiilor mesianice, cum „toate cele scrise despre mine în Legea lui Moise, în proroci și în Psalmi“ au dus la cruce și la mormântul gol; „așa este scris și așa se cădea să pătimească Hristos și să învieze din morți a treia zi“, își instruiește Isus discipolii (Luca, 24:44–46).

Atâta doar că nicăieri nu apare scris așa ceva: nici în Legea lui Moise, nici în cărțile profeților și nici în Psalmi. În toată istoria gândirii evreiești, nu există niciun rând de scriptură care să spună că mesia urmează să sufere, să moară și să reînvie în cea de-a treia zi, ceea ce poate explica de ce Isus nu se ostenește să citeze nicio scriptură pentru a-și susține incredibila afirmație.

Nu este de mirare că discipolilor lui Isus le-a fost atât de greu să-i convingă pe ceilalți evrei din Ierusalim să le accepte mesajul. Când scrie în epistola către Corinteni despre crucificare că este „pentru iudei, sminteală“ (Epistola întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 1:23), Pavel minimizează brutal dilema discipolilor. Pentru evrei, un mesia crucificat nu era nimic altceva decât o contradicție de termeni. Simplul fapt al crucificării lui Isus îi anula pretențiile mesianice. Până și discipolii recunoșteau această problemă. De aceea încercau ei cu atâta disperare să-și abată speranțele spulberate, argumentând că Împărăția lui Dumnezeu pe care nădăjduseră s-o instaureze era de fapt o împărăție cerească, nu una pământească; că profețiile mesianice fuseseră greșit înțelese; că scripturile, interpretate corect, spuneau tocmai opusul a ceea ce credea toată lumea; că în adâncul textelor era ascuns un adevăr secret despre mesia, cel ce moare și

învie, pe care numai ei puteau să-l descopere. Problema era aceea că, într-un oraș atât de solid bazat pe scripturi ca Ierusalimul, nimeni n-ar fi luat în seamă un asemenea argument, mai ales când provenea de la un grup de țărani analfabeți din ținuturile sălbatice ale Galileei, a căror unică experiență cu scripturile consta în puținul pe care-l auziseră din ele în sinagogile de-acasă. Oricât ar fi încercat, discipolii pur și simplu nu puteau convinge un număr semnificativ de locuitori din Ierusalim să-l accepte pe Isus ca pe îndelung așteptatul eliberator al Israelului.

Discipolii ar fi putut să plece din Ierusalim, să se răspândească prin toată Galileea cu mesajul lui Isus, să se întoarcă în satele lor pentru a predica printre prieteni și vecini. Dar Ierusalimul era locul morții și al învierii lui Isus, locul unde credeau că avea să se întoarcă în curând. Era centrul iudaismului și, în pofida interpretărilor stranii pe care le dădeau ei scripturilor, discipolii rămâneau, mai presus de orice, evrei. Mișcarea lor era eminamente evreiască, în acei câțiva ani imediat ulteriori crucificării lui Isus, adresându-se exclusiv unui auditoriu evreiesc. Nu aveau intenția de a părăsi orașul sfânt sau de a se despărți de cultul evreiesc, indiferent de persecuțiile pe care le aveau de suportat din partea autorităților clericale. Principalii conducători ai mișcării — apostolii Petru și Ioan, și fratele lui Isus, Iacov — și-au menținut până la sfârșit fidelitatea față de tradițiile evreiești și legea mozaică. Sub conducerea lor, biserica din Ierusalim a ajuns să fie cunoscută ca „adunarea-mamă”. Oricât de departe s-a răspândit mișcarea în lung și-n lat, oricât de multe alte „adunări” s-au înființat în orașe ca Philippi, Corint sau chiar Roma, oricât de mulți convertiți noi — evrei sau păgâni — a atras mișcarea, fiecare adunare, fiecare convertit și fiecare misionar cădea sub autoritatea „adunării-mamă” de la Ierusalim, până în ziua când orașul a ars până-n temelii.

Exista și un alt motiv, mai practic, de a stabili centrul mișcării la Ierusalim. Ciclul anual de sărbători și festivaluri aducea acolo mii de evrei din tot imperiul. Și, spre deosebire de evreii care locuiau la Ierusalim și păreau să-i fi expediat ușor pe adepții lui Isus, considerându-i în cel mai bun caz doar neinformați, iar în cel mai rău cazeretici, evreii din Diaspora, care trăiau departe de orașul sfânt și în afara razei de influență a Templului, se dovedeau mult mai susceptibili la mesajul discipolilor.

Ca minorități restrânse care locuiau în mari centre cosmopolite cum erau Antiohia și Alexandria, acești evrei din Diaspora asimilaseră profund atât societatea romană, cât și ideologia grecească. Înconjurați de multe alte

neamuri și religii, tindeau să fie mai deschiși față de convingerile și practicile evreiești, chiar și când era vorba de lucruri elementare cum ar fi circumcizia și restricțiile alimentare. Spre deosebire de confracții lor din Țara Sfântă, evreii din Diaspora vorbeau greaca, nu aramaica; aceasta era limba în care gândeau, limba în care se rugau. Luau contact cu scripturile nu în ebraica originală, ci în traducere grecească (Septuaginta), care le oferea moduri noi și originale de a-și exprima credința, permițându-le să armonizeze mai ușor cosmologia biblică tradițională cu filosofia greacă. Să ne gândim la scripturile evreiești care au provenit din Diaspora. Cărți ca „Înțelepciunea lui Solomon”, care antropomorfizează Înțelepciunea sub chipul unei femei ce trebuie să fie căutată mai presus de orice, și „Isus fiul lui Sirah” (numită de obicei „Cartea Ecleziaștului”) sună mai mult ca niște tratate de filosofie greacă, decât ca scripturi semitice.

Prin urmare, nu este deloc surprinzător că evreii din Diaspora erau mai receptivi față de interpretările novatoare ale scripturilor pe care le ofereau adepții lui Isus. De fapt, n-a durat mult pentru ca acești evrei vorbitori de limbă greacă să-i depășească numeric pe adepții inițiali ai lui Isus, vorbitori de aramaică, din Ierusalim. Conform Faptelor Sfinților Apostoli, comunitatea era divizată în două tabere separate și distincte: „Ebraicii”, termen folosit în carte cu referire la credincioșii aflați la Ierusalim, sub conducerea lui Iacov și a apostolilor, și „Eleniștii”, acei evrei care veneau din Diaspora și aveau ca limbă de bază greaca (Faptele Sfinților Apostoli, 6:1).

Dar nu numai limba îi despărțea pe ebraici de eleniști. Ebraicii erau în primul rând țărani, agricultori și pescari — veniți la Ierusalim din regiunile rurale ale Iudeei și Galileei. Eleniștii erau mai urbani și sofisticăți, mai bine instruiți și, cu siguranță, mai bogați, după cum arată capacitatea lor de a străbate sute de kilometri în pelerinaj până la Templu. Totuși, diviziunea lingvistică era aceea care avea să se dovedească în ultimă instanță decisivă pentru diferențierea celor două comunități. Eleniștii, care-l adora pe Dumnezeu în greacă, se bazau pe o limbă ce oferea un set de simboluri și metafore foarte diferit de cele din aramaică sau ebraică. Deosebirea de limbă a dus treptat și la diferențe de doctrină, eleniștii începând să-și amestece viziunile asupra lumii, de inspirație grecească, cu interpretarea deja idiosincratică a scripturilor evreiești de către ebraici.

Când între cele două comunități a izbucnit conflictul privind distribuirea egală a resurselor comunale, apostolii au desemnat dintre eleniști șapte

lideri care să se ocupe de propriile lor nevoi. Cunoscuți drept „Cei Șapte”, acești conducători sunt enumerați în Faptele Sfinților Apostoli ca fiind Filip, Prohor, Nicanor, Timon, Parmena, Nicolae (un păgân convertit din Antiohia) și, desigur, Ștefan, a cărui ucidere de către o gloată furioasă avea să statornicească diviziunea dintre ebraici și eleniști.

După moartea lui Ștefan a urmat un val de persecuții. Autoritățile religioase, care până atunci păruseră să fi tolerat, fără tragere de inimă, prezența adepților lui Isus în Ierusalim, erau indignate de șocantele cuvinte eretice ale lui Ștefan. Era destul de rău să-l numească pe un țăran crucificat mesia; era o blasfemie de neiertat să-l numească Dumnezeu. Ca reacție, autoritățile au început să-i expulzeze sistematic pe Eleniști din Ierusalim, acțiune care, în mod interesant, nu pare să fi întâmpinat o prea mare opoziție din partea ebraicilor. Mai mult, faptul că adunarea din Ierusalim a continuat să prospere la umbra Templului câteva zeci de ani după moartea lui Ștefan arată că ebraicii au rămas oarecum neafecțați de persecuțiile la adresa eleniștilor. Era ca și cum autoritățile clericale n-ar fi considerat cele două grupuri ca având vreo legătură între ele.

Între timp, eleniștii expulzați au revenit masiv în Diaspora. Înnarmați cu mesajul pe care-l adoptaseră de la ebraicii din Ierusalim, au început să-l transmită, *în greacă*, celorlalți evrei din Diaspora, care locuiau în orașele păgâne Așdod și Caesarea, în regiunile litorale ale Siriei și Palestinei, în Cipru, Fenicia și Antiohia, localitatea unde au fost numiți, pentru prima dată, „creștini” (Faptele Sfinților Apostoli, 11:27). În deceniul următor, secta evreiască întemeiată de un grup de galileeni rurali s-a transformat treptat într-o religie de grecofoni urbanizați. Nemaifiind îngrediți de Templu și de cultul evreiesc, predicatorii eleniști au început să înlăture gradual aspectele naționaliste din mesajul lui Isus, transformându-l într-o chemare universală care era mai atrăgătoare pentru cei ce trăiau într-un mediu greco-roman. Procedând astfel, s-au desprins de exigențele legii evreiești, până când aceasta a încetat să mai aibă prioritate. Isus nu venise să împlinească legea, afirmau eleniștii. Venise s-o abolească. Isus nu-i condamna numai pe preoții care pângăriseră Templul cu bogăția și ipocrizia lor. Condamna Templul însuși.

Totuși, în acest punct, eleniștii încă își rezervau predicile numai pentru confrății lor evrei, după cum scrie Luca în cartea Faptelor: „Nimănui grăind cuvântul, fără numai iudeilor” (Faptele Sfinților Apostoli, 11:19). Mișcarea lor încă mai era primordial evreiască, înflorind prin experimentările

teologice care marcau experiența Diasporei din Imperiul Roman. Apoi însă, câțiva dintre eleniști au început să le împărtășească și ne-evreilor mesajul lui Isus, „astfel că un mare număr dintre ei au devenit credincioși”. Misiunea ne-evreiască nu era predominantă — încă. Dar, cu cât se răspândeau eleniștii mai departe de Ierusalim și de inima mișcării lui Isus, cu atât mai mult se extindea centrul lor de interes, de la o audiență exclusiv evreiască la una în primul rând ne-evreiască. Cu cât se orientau mai accentuat spre convertirea ne-evreilor, cu atât lăsau ca în mișcare să se infiltreze anumite elemente sincretice împrumutate din gnosticismul grecesc și religiile romane. Și cu cât era mai precis conturată de acești noi convertiți „păgâni”, cu atât mișcarea își respingea mai puternic trecutul evreiesc, în favoarea unui viitor greco-roman.

Până la toate acestea mai aveau să treacă ani întregi. Abia după distrugerea Ierusalimului, din anul 70 e.n., misiunea evreilor urma să fie abandonată, iar creștinismul să se transforme într-o religie romanizată. Totuși, chiar și în acest stadiu timpuriu al mișcării lui Isus, calea spre dominația ne-evreiască era trasată, deși punctul de răscruce n-avea să fie atins până când un tânăr evreu elenist și fariseu din Tars, pe nume Saul — același Saul care asistase la lapidarea lui Ștefan pentru blasfemie — l-a întâlnit pe Isus reînviat, pe drumul Damascului și a devenit cunoscut pentru totdeauna ca Pavel.

Capitolul 14 Nu sunt eu apostol?

Saul din Tars încă mai arunca amenințări cu moartea la adresa discipolilor, când a plecat din Ierusalim ca să-i găsească și să-i pedepsească pe eleniștii care fugiseră la Damasc, după lapidarea lui Ștefan. Nu arhiereul îi ceruse lui Saul să-i urmărească pe acei adepți ai lui Isus; s-a dus din proprie inițiativă. Evreu școlit din Diaspora, vorbitor de greacă și cetățean al unuia dintre cele mai bogate orașe portuare din Imperiul Roman, Saul era devotat cu mult zel Templului și Torei. „La opt zile am fost tăiat împrejur; sunt din neamul lui Israil, din seminția lui Veniamin, evreu din evrei” scrie despre sine însuși într-o epistolă către Filipeni. „În ce privește legea: fariseu; în ce privește râvna: prigonitor al bisericii; în ce privește dreptatea cea din lege: fără de prihană, în viețuirea mea” (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Filipeni, 3:5–6).

Aflat pe drumul spre Damasc, tânărul fariseu a avut o experiență extatică în urma căreia avea să i se schimbe viața, precum și credința pe care urma s-o adopte. În timp ce se apropia de porțile orașului, împreună cu tovarășii săi de călătorie, a fost învăluit dintr-odată de o lumină coborâtă din cer, care scălda totul în jurul lui. A căzut grămadă la pământ. Un glas l-a întrebat:

— Saule, Saule, de ce mă prigonești?

— Cine ești, Doamne? a întrebat Saul.

Răspunsul a răzbătut prin lumina albă orbitoare:

— Sunt Isus.

Orbit de viziune, Saul și-a continuat drumul spre Damasc, unde a întâlnit un adept al lui Isus pe nume Anania, care și-a pus mâinile pe el și i-a redat vederea. Imediat, de pe ochii lui Saul au căzut un fel de solzi și a fost umplut de Sfântul Duh. Atunci, pe loc, Saul a fost botezat întru mișcarea lui Isus. Și-a schimbat numele în Pavel și a început pe dată să predice despre învierea lui Isus, nu confrăților săi evrei, ci ne-evreilor care, până în acel moment, fuseseră mai mult sau mai puțin ignorați de către principalii misionari ai mișcării.

Povestea dramaticei convertiri a lui Pavel pe drumul Damascului este un fragment de legendă propagandistică plăsmuită de evanghelistul Luca; Pavel nu povestește personal nicăieri că a fost orbit la vederea lui Isus. Dacă tradițiile pot fi crezute, Luca era un tânăr adept al lui Pavel; este menționat în două scrisori, către Coloseni și către Timotei, atribuite lui Pavel, dar scrise la mult timp după moartea lui. Luca a scris Faptele

Sfinților Apostoli ca pe un fel de elogiul la adresa fostului său mentor, după vreo treizeci-patruzeci de ani de la moartea lui Pavel. De fapt, cartea Faptele Sfinților Apostoli este nu atât o relatare despre apostoli, cât o biografie reverențioasă a lui Pavel; apostolii dispar curând din carte, servind doar ca punte între Isus și Pavel. În reconfigurarea lui Luca, Pavel — nu Iacov, nici Petru sau Ioan, și nici altul dintre cei Doisprezece — este acela care devine adevăratul succesor al lui Isus. Activitatea apostolilor în Ierusalim slujește doar ca preludiu al predicării lui Pavel în Diaspora.

Deși Pavel nu divulgă niciun detaliu despre convertirea lui, el insistă totuși, în repetate rânduri, că l-a văzut cu ochii săi pe Isus reînviat și că acea experiență l-a înzestrat cu aceeași autoritate apostolică precum a celor Doisprezece. „Nu sunt eu apostol?” scrie Pavel, apărându-și acreditările, care erau adeseori contestate de adunarea-mamă din Ierusalim. „N-am văzut eu pe Isus Domnul nostru?” (Epistola întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 9:1).

S-o fi considerat Pavel apostol, dar se pare că puțini, sau chiar niciunul, dintre ceilalți conducători ai mișcării au fost de acord. Nici chiar Luca, sicofantul lui Pavel, ale cărui scrieri trădează o încercare deliberată, deși anistorică, de a înălța statutul mentorului său în întemeierea bisericii, nu-l numește pe Pavel apostol. În ceea ce-l privește pe Luca, există numai doisprezece apostoli, câte unul pentru fiecare trib al lui Israel, așa cum intenționase Isus. Relatând felul în care cei unsprezece apostoli rămași l-au înlocuit pe Iuda Iscarioteanul cu Matei, după moartea lui Isus, Luca precizează că noul recrut trebuia să fie „unul dintre acești bărbați care s-au adunat cu noi, în tot timpul petrecerii între noi a Domnului Isus — începând de la botezul lui Ioan, până în ziua când s-a înălțat” (Faptele Sfinților Apostoli, 1:21–22). O asemenea cerință l-ar fi exclus în mod clar pe Pavel, care s-a convertit la mișcare în jurul anului 37 e.n., la aproape un deceniu după moartea lui Isus. Dar acest lucru nu-l descurajează pe Pavel, care nu numai că cere să fie numit apostol — „Dacă altora nu le sunt apostol, vouă negreșit vă sunt”, spune el către comunitatea sa dragă din Corint (Epistola întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 9:2) — dar și insistă că le este cu mult superior tuturor celorlalți apostoli.

„Sunt ei Ebrei?” scrie Pavel despre apostoli. „Ebreu sunt și eu! Sunt ei Israiliți? Israilit sunt și eu. Sunt ei sămânța lui Avraam? Așa sunt și eu! Sunt ei slujitori ai lui Hristos? Nebunește fie spus: eu *sunt mai mult ca ei!* în ostenele mai mult, în bătăi mai mult, în închisori peste măsură, în primejdii

de mai multe ori.” (Epistola a doua a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 11:22–23). Pavel nutrește un dispreț deosebit pentru triumviratul cu baza la Ierusalim format din Iacov, Petru și Ioan, pe care-i ia în derâdere ca pe unii „care sunt socotiți ca stâlpi ai bisericii” (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, 2:9). Or fi umblat și vorbit apostolii cu Isus cât era în viață (sau, după cum îl numește disprețuitor Pavel, „Isus-cel-de-carne”), dar Pavel se întâlnește și vorbește cu Isus cel divin: conform afirmațiilor sale, poartă împreună conversații în care Isus îi împărtășește instrucțiuni secrete, destinate exclusiv urechilor lui. Or fi fost aleși apostolii unul câte unul de către Isus, în timp ce trudeau pe câmpurile lor sau își trăgeau plasele cu pește, dar Isus l-a ales pe Pavel încă dinainte de a se naște: a fost, le spune el Galatenilor, chemat de Isus la apostolat încă de pe când se afla în pântecul mamei (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, 1:15). Cu alte cuvinte, Pavel nu se consideră al treisprezecelea apostol. Crede că el este *primul* apostol.

Revendicarea statutului de apostol este foarte urgentă pentru Pavel, fiind singura cale de a-și justifica în fața ne-evreilor misiunea autoasumată, pe care liderii de la Ierusalim ai mișcării lui Isus par să n-o fi susținut inițial. Deși între apostoli au avut loc multe discuții privind strictețea cu care noua comunitate ar fi trebuit să adere la legile lui Moise, unii propunând o respectare riguroasă, iar alții adoptând o poziție mai moderată, nu încăpeau prea multe îndoieli cu privire la cei pe care comunitatea trebuia să-i servească: era o mișcare evreiască, destinată unui auditoriu evreiesc. Chiar și Eleniștii își rezervau predicile mai mult pentru evrei. Dacă o mână de ne-evrei hotărâu să-l accepte pe Isus ca mesia, foarte bine, atâta vreme cât se supuneau circumciziei și legilor.

Totuși, pentru Pavel, nu există nicăieri loc ca să dezbată rolul legilor lui Moise în noua comunitate. Nu numai că Pavel respinge primatul legii evreiești, dar o și numește „slujirea cea de moarte aducătoare, săpată în litere, pe lespezi de piatră”, care trebuie să fie înlocuită de „slujirea Domnului, plină de slavă” (Epistola a doua a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 3:7–8). El îi numește pe confrații săi întru credință, care continuă să practice circumcizia — semnul — chintesențial al națiunii lui Israel — „câini” și „lucrătorii cei răi” care mutilează carnea (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Filipeni, 3:2). Acestea sunt niște afirmații surprinzătoare din gura unui fost fariseu — dar, pentru Pavel, ele reflectă acel adevăr despre Isus pe care consideră că numai el îl recunoaște, și

anume: „Hristos este sfârșitul legii” (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, 10:4).

Respingerea nepăsătoare de către Pavel a înseși temeliei iudaismului a fost la fel de șocantă pentru liderii din Ierusalim ai mișcării lui Isus cum ar fi fost și pentru Isus însuși. În fond, Isus afirma că venise pentru a împlini Legea lui Moise, nu ca s-o abolească. Departe de a respinge legea, Isus s-a străduit încontinuu s-o dezvolte și s-o intensifice. Acolo unde legea poruncește: „Să nu ucizi”, Isus adaugă: „Oricine se mânie pe fratele său, vrednic va fi de aceeași osândă” (Matei, 5:22). Unde legea declară: „Să nu păcătuiești cu femeia altuia”, Isus precizează: „Oricine se uită la femeie, poftind-o, a și precurvit cu ea în inima lui” (Matei, 5:28). Poate că Isus n-a fost de acord cu scribii și cărturarii privind interpretarea corectă a legii, mai ales când era vorba de lucruri ca interdicția de a munci în ziua de Sabat — dar niciodată nu a respins legea. Dimpotrivă, Isus a avertizat că „cel ce va strica una dintre aceste porunci, foarte mici, și va învăța așa pe oameni, foarte mic se va chema întru împărăția cerurilor” (Matei, 5:19).

S-ar crede că admonestarea lui Isus de a nu-i învăța pe alții să încalce Legea lui Moise ar fi avut un anumit impact asupra lui Pavel. Acesta însă pare complet nepreocupat de tot ceea ce a putut spune sau nu „Isus-cel-de-carne”. De fapt, Pavel nu manifestă niciun interes față de Isus ca personaj istoric. Aproape că nu există nicio urmă a lui Isus din Nazaret în vreuna dintre epistolele lui. Cu excepția crucificării și a Cinei cea de Taină, pe care le transformă din narațiuni în formule liturgice, Pavel nu povestește niciun eveniment din viața lui Isus. Nici nu citează exact cuvintele lui Isus (din nou, cu excepția felului cum redă formula eucharistică: „Acesta este trupul meu...”). Ba chiar, uneori Pavel îl contrazice explicit pe Isus. Comparați ceea ce scrie Pavel în epistola sa către Romani — „Oricine va chema numele Domnului se va mântui” (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, 10:13) cu ceea ce spune Isus în Evanghelia lui Matei: „Nu oricine care îmi zice Doamne! Doamne! va intra întru împărăția cerurilor” (Matei, 7:21).

Dezinteresul lui Pavel față de personajul istoric Isus nu vine, după cum au susținut unii, din accentul pus de el pe chestiunile hristologice, mai degrabă decât pe cele istorice. Cauza este simplul fapt că Pavel n-avea idee cine fusese Isus cel viu, și nici nu-l interesa. Pavel se laudă în repetate rânduri că n-a aflat despre Isus nici de la apostoli, nici de la altcineva care l-ar fi cunoscut. „Dar când cel ce m-a ales (...) bine a voit să descopere pe

Fiul său întru mine, pentru ca să-l propovăduiesc între neamuri, numaidecât, fără să mă sfătuiesc cu niciun alt om, nici să mă duc la Ierusalim, la apostolii cei mai înainte decât mine ca să le cer permisiunea”, se laudă Pavel, „m-am dus în Arabia și iarăși m-am întors în Damasc”. (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, 1:15–17).

Numai după trei ani de predicare a unui mesaj pe care insistă că l-a primit nu de la vreo ființă omenească (referindu-se, evident, la Iacov și la apostoli), ci direct de la Isus, Pavel binevoiește să-i viziteze pe bărbații și femeile din Ierusalim care chiar l-au cunoscut pe omul pe care Pavel îl numește Domnul (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, 1:12).

De ce face Pavel asemenea eforturi — nu numai ca să se desprindă de sub autoritatea liderilor din Ierusalim, ci și ca să-i denigreze și să-i expedieze ca fiind irelevanți, sau chiar mai rău? Fiindcă opiniile lui Pavel despre Isus sunt atât de extreme, atât de departe de orice limite ale gândirii evreiești acceptabile, încât numai susținând că provin direct de la Isus însuși ar fi putut să le predice nepedepsit. Ceea ce oferă Pavel în epistolele sale nu este, așa cum susțin unii dintre apărătorii lui contemporani, doar o variantă alternativă a spiritualității evreiești. În schimb, Pavel avansează o doctrină cu totul nouă, care ar fi fost absolut de nerecunoscut pentru persoana de la care susține el că pleacă. Fiindcă Pavel e cel care a rezolvat dilema discipolilor legată de reconcilierea morții rușinoase a lui Isus pe cruce cu așteptările mesianice ale evreilor, respingând, pur și simplu, aceste așteptări și transformându-l pe Isus într-o ființă complet nouă, ce pare aproape în întregime propria lui creație: *Hristos*.

Deși „Hristos” este, în sens tehnic, termenul grecesc pentru „mesia”, nu astfel îl folosește Pavel. El nu-l înzestrează pe Hristos cu niciuna dintre conotațiile date cuvântului „mesia” în Scripturile Ebraice. Nu vorbește niciodată despre Isus ca fiind „unsul lui Israel”. S-ar putea ca Pavel să-l fi recunoscut pe Isus ca descendent al Regelui David, dar nu apelează la scripturi ca să susțină că Isus a fost eliberatorul davidian pe care-l așteptaseră evreii. Pavel ignoră toate profețiile mesianice pe care aveau să se bazeze evangheliile, peste ani de zile, pentru a dovedi că Isus era mesia evreiesc; când consultă totuși profețiile evreiești — de exemplu, profeția lui Isaia despre „mlădiță cea din rădăcina lui lesei care va fi ca un steag pentru popoare” (11:10), Pavel crede că profeții îl preziceau pe *el*, nu pe Isus. Mai elocvent, spre deosebire de autorii evangheliilor (cu excepția lui Ioan, desigur), Pavel nu-l numește pe Isus *Hristosul* (*Jesus ho Xristos*), ca și cum

„Hristos” ar fi titlul său. Mai degrabă, Pavel îi zice „Isus Hristos” sau doar „Hristos”, de parcă ar fi un nume de familie. Aceasta este o formulare extrem de neobișnuită, a cărei paralelă cea mai apropiată se găsește în felul în care împărații romani adoptau cuvântul „Caesar” ca pe un cognomen — de exemplu, în Caesar Augustus.

Hristosul lui Pavel nici măcar nu e uman, deși a luat această înfățișare (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Filipeni, 2:7). Este o ființă cosmică, existentă dintotdeauna — încă dinaintea timpului. E prima dintre creațiile lui Dumnezeu, prin intermediul căreia s-a format și restul creațiunii (Epistola Întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 8:6). Este fiul născut al lui Dumnezeu, progenitura lui *fizică* (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, 8:3). E noul Adam, născut nu din țărână, ci din cer. Și totuși, câtă vreme primul Adam a devenit o ființă vie, „Ultimul Adam”, cum îl numește Pavel pe Hristos, a devenit „un duh dătător de viață” (Epistola întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 15:45–47). Pe scurt, Hristos este o făptură complet nouă. Nu este însă unic. E doar primul de soiul lui: „Întâi născut între foarte mulți frați” (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, 8:29). Toți aceia care cred în Hristos, așa cum crede Pavel — aceia care acceptă învățăturile lui Pavel despre el — pot deveni una cu el, printr-o uniune mistică (Epistola întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 6:17). Prin credința lor, trupurile li se vor transforma în trupul glorios al lui Hristos (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Filipeni, 3:28–21). Se vor uni cu el în spirit și vor avea parte de asemănarea lui — care, după cum le reamintește Pavel adeptilor săi, este asemănarea cu Dumnezeu (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, 8:29). Prin urmare, ca „moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună moștenitori cu Hristos”, credincioșii pot să devină și ei ființe divine (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, 8:17). Pot deveni asemenea lui Hristos în moarte (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Filipeni, 3:10) — adică, divini și eterni, însărcinați cu responsabilitatea de a judeca alături de el întreaga omenire, asemenea îngerilor din cer (Epistola întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 6:2–3).

Portretizarea lui Isus de către Pavel în chip de Hristos le poate suna familiar creștinilor contemporani — de-atunci, a devenit doctrina standard a bisericii — dar, pentru adepții evrei ai lui Isus, ar fi fost de-a dreptul bizară. Transformarea nazarineanului într-un fiu literal al lui Dumnezeu, divin și preexistent, ale cărui moarte și reînviere lansează un gen nou de ființe

etern responsabile cu judecarea lumii, nu are nicio bază în oricare dintre scrierile despre Isus măcar pe departe contemporane cu Pavel (indicație fermă că, cel mai probabil, acest Hristos era propria lui creație). Nimic din tot ceea ce-și imaginează Pavel nu se găsește în materialele sursei Q, care au fost compilate cam prin aceeași perioadă în care el își compunea epistolele. Hristosul lui Pavel nu este în niciun caz Fiul Omului care apare în Evanghelia lui Marcu, scrisă doar la câțiva ani după moartea lui Pavel. Nicăieri în evangheliile lui Matei și Luca — redactate între anii 90 și 100 e.n. — Isus nu este considerat vreodată fiul lui Dumnezeu în sens propriu. Ambele evanghelii folosesc termenul „Fiul lui Dumnezeu” exact așa cum era întrebuințat peste tot în Scripturile Ebraice: ca un titlu regal, nu ca o descriere. Abia în ultima dintre evangheliile canonice, Evanghelia lui Ioan, scrisă cândva între anii 100 și 120 e.n., se poate găsi viziunea lui Pavel despre Isus ca fiind Hristos — eternul *logos*, singurul fiu născut al lui Dumnezeu. Desigur, pe-atunci, la aproape o jumătate de deceniu după distrugerea Ierusalimului, creștinismul era deja o religie complet romanizată, iar Hristosul lui Pavel ștersese de mult orice urmă de mesia evreiesc din Isus. În deceniul șase însă, când Pavel își scrie epistolele, concepția lui despre Isus ca fiind Hristos ar fi fost șocantă și de-a dreptul eretică, motiv pentru care, în jurul anului 57 e.n., Iacov și apostolii cer ca Pavel să vină la Ierusalim pentru a răspunde în legătură cu învățăturile lui deviante.

Aceasta nu avea să fie prima apariție a lui Pavel în fața liderilor mișcării. După cum menționează el în epistola către Galateni, inițial i-a întâlnit pe apostoli cu ocazia unei vizite în orașul sfânt, la trei ani după convertire, cam prin 40 e.n., când a ajuns față-n față cu Petru și Iacov. Cei doi conducători au părut fascinați că „cel ce ne prigonea pe noi odinioară acum binevestește credința pe care oarecând o nimicea” (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, 1:23). L-au glorificat pe Dumnezeu datorită lui Pavel și l-au trimis pe acesta să predice mesajul lui Isus în regiunile din Siria și Cilicia, dându-i ca însoțitor și păzitor un evreu convertit, confident apropiat al lui Iacov, pe nume Barnaba.

A doua călătorie a lui Pavel la Ierusalim a avut loc cam zece ani mai târziu, prin 50 e.n., și a fost mult mai puțin cordială decât prima. Fusese convocat să apară în fața unei întruniri a Consiliului Apostolic, pentru a-și apăra rolul autoatribuit de misionar printre ne-evrei (Pavel insistă că n-a fost chemat, ci s-a dus la Ierusalim din proprie inițiativă, fiindcă așa-i

spusese Isus). Împreună cu tovarășul său, Barnaba, și un grec necircumcis convertit, pe nume Tit, Pavel a apărut în fața lui Iacov, Petru, Ioan și a bătrânilor din adunarea de la Ierusalim, pentru a-și apăra cu tărie mesajul pe care-l transmisese ne-evreilor.

Luca, scriind despre această întâlnire, după vreo patruzeci-cincizeci de ani, zugrăvește un tablou al armoniei depline între Pavel și membrii consiliului, cu Petru stând alături de Pavel și ținându-i partea. Conform lui Luca, Iacov, în calitate sa de lider al adunării din Ierusalim și cap al Consiliului Apostolic, a binecuvântat învățăturile lui Pavel, decretând că de-atunci înainte ne-evreii aveau să fie bine-veniți în comunitate, fără a mai trebui să urmeze Legea lui Moise, cu condiția „să se ferească de pângăririle idolilor, de desfrânare, de a consuma carnea dobitoacelor ce au fost sugrumate și de sânge” (Faptele Sfinților Apostoli, 15:1–21). Descrierea întâlnirii de către Luca este un mijloc evident de a legitima misionariatul lui Pavel, pecetluindu-l cu aprobarea a nimeni altuia decât „a fratelui Domnului”. Totuși, propria relatare a lui Pavel despre Consiliul Apostolic, scrisă într-o epistolă către Galateni, la scurt timp după ce a avut loc, prezintă o imagine complet diferită a celor întâmplate la Ierusalim.

Pavel susține că, la Consiliul Apostolic, a fost bruscăt de un grup de „falși credincioși” (aceia care încă mai acceptau primatul Templului și al Torei), care-l spionaseră în secret pe parcursul misionariatului. Deși dezvăluie foarte puține detalii despre întâlnire, Pavel nu-și poate ascunde furia la adresa tratamentului pe care spune că l-a primit din partea conducătorilor presupuși ca recunoscuți ai bisericii („cei ce se socotesc a fi ceva”): Iacov, Petru și Ioan. Pavel spune că „acestora niciun ceas măcar nu ne-am îngăduit să ne supunem”, după cum nici ei, și nici opinia lor despre misionariatul lui nu l-au influențat cu nimic (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, 2:1–10).

Indiferent ce s-a întâmplat în timpul Consiliului Apostolic, se pare că întâlnirea a luat sfârșit cu o promisiune a lui Iacov, liderul adunării din Ierusalim, de a nu-i obliga pe adepții ne-evrei ai lui Pavel să se circumcidă. Totuși, cele întâmplate la scurt timp după aceea arată că Iacov și Pavel erau deoparte de a se fi reconciliat: aproape imediat după plecarea lui Pavel din Ierusalim, Iacov a început să-și trimită propriii misionari la congregațiile lui Pavel din Galateea, Corint, Filippi și majoritatea celorlalte locuri unde Pavel își atrăsese adepți, în scopul de a corecta învățăturile neortodoxe ale acestuia despre Isus.

Pavel a fost indignat de aceste delegări, considerându-le, pe bună dreptate, o amenințare la adresa autorității sale. Aproape toate epistolele lui Pavel din Noul Testament au fost scrise după Consiliul Apostolic și se adresează congregațiilor pe care le vizitaseră acei reprezentanți de la Ierusalim (prima epistolă a lui Pavel, către tesaloniceni, a fost scrisă între anii 48 și 50 e.n.; ultima, cea către romani, în jurul anului 56 e.n.). Din acest motiv, scrisorile acordă atât de mult spațiu apărării statutului de apostol al lui Pavel, insistând asupra legăturii lui directe cu Isus și învinuindu-i pe conducătorii de la Ierusalim care „sunt apostoli mincinoși, lucrători vicleni, care iau chip de apostoli ai lui Hristos” și, după opinia lui, de fapt îl slujesc pe Satan și i-au vrăjit pe adepții lui Pavel (Epistola a doua a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 11:13–15).

Cu toate acestea, delegațiile lui Iacov par să fi avut efect, căci Pavel le reproșează în repetate rânduri congregațiilor sale că l-au abandonat: „Mă mir că așa degrabă vă întoarceți cu inima — de la cel ce v-a chemat pe voi, prin darul lui Hristos” (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, 1:6). Își imploră adepții să nu asculte acele delegații, și nici pe altcineva în fond, ci numai pe el: „Dacă vă propovăduiește cineva altfel decât ați primit de la mine, să fie anatema!” (Galateni, 1:9). Chiar dacă vestea vine de la „un înger din cer”, scrie Pavel, congregațiile lui trebuie s-o ignore (Galateni, 1:8). În schimb, sunt datoare să-l asculte pe Pavel și numai pe Pavel: „Luați-vă după mine, cum și eu m-am luat după Hristos” (Corinteni I, 11:1).

Înverșunat și fără să se mai considere supus autorității lui Iacov și a apostolilor de la Ierusalim („orice ar fi ei, mie mi-este totuna”), Pavel și-a petrecut următorii ani expunându-și liber doctrina despre Isus ca fiind Hristos. Dacă Iacov și apostolii de la Ierusalim erau pe deplin informați despre activitățile lui Pavel din această perioadă, e discutabil. În fond, Pavel își scria epistolele în greacă, limbă pe care nici Iacov și nici apostolii nu știau s-o citească. Mai mult, Barnaba, singurul om de legătură dintre Iacov și Pavel, îl părăsise la scurt timp după Consiliul Apostolic, din motive rămase neclare (deși merită să menționăm că Barnaba era levit și, ca atare, probabil respecta cu strictețe legea evreiască). Oricum, prin anul 57 e.n., zvonurile despre învățăturile lui Pavel nu mai puteau fi ignorate. Și astfel, încă o dată, este chemat la Ierusalim să dea socoteală.

De astă dată, Iacov se confruntă cu Pavel în mod direct, spunându-i că li s-a adus la cunoștință că Pavel îi învață pe credincioși „să se lepede de

Moise” și „să nu-și taie împrejur copiii și să nu mai calce după obiceiurile legii noastre”

(Faptele Sfinților Apostoli, 21:21). Pavel nu răspunde la acuzație, deși tocmai asta predica. Merge chiar până la a spune că cei care se lasă circumciși s-au „prăbușit de la Hristos” (Galateni, 5:2–4).

Ca să limpezească lucrurile o dată pentru totdeauna, Iacov îl silește pe Pavel să ia parte, împreună cu alți patru oameni, la un ritual strict de purificare în Templu — același Templu despre care Pavel consideră că a fost înlocuit de sângele lui Isus — astfel încât „vor ști toți că nimic nu este adevărat din cele ce au auzit despre tine, dar că tu însuți umbli după cum zice legea și o păzești” (Faptele Sfinților Apostoli, 21:24). Pavel se supune, părând să nu aibă încotro. Dar, în timp ce participă la ritual, un grup de credincioși evrei îl recunosc.

„Bărbați israiliți, dați ajutor!” strigă ei. „Acesta este omul care propovăduiește la toți și pretutindeni împotriva norodului și a locului acestuia...” (Faptele Sfinților Apostoli, 21:27–28). Numaidecât, un grup numeros se repede la Pavel. Oamenii îl prind și-l târăsc afară din Templu. Tocmai când sunt gata să-l omoare în bătaie, apar dintr-odată câțiva soldați romani. Soldații împrăștie mulțimea și-l iau pe Pavel în custodie — nu din cauza incidentului de la Templu, ci fiindcă îl confundă cu altcineva.

„Nu ești tu, dară, egipteanul care, mai nainte de zilele acestea, s-a răsculat și a scos în pustie cei patru mii de ucigași sicari?” îl întreabă un tribun militar pe Pavel (Faptele Sfinților Apostoli, 21:38).

Se pare că sosirea lui Pavel la Ierusalim, în anul 57 e.n., nici n-ar fi putut avea loc într-un moment mai haotic. Cu un an mai devreme, sicarii își începuseră domnia terorii, ucigându-l pe arhiereul Ionatan. Acum omorau de-a valma membri ai aristocrației preotești, le ardeau casele, le răpeau familiile și semănau groaza în sufletele evreilor. Fervoarea mesianică din Ierusalim dăduse în clocot. Unul câte unul, se ridicaseră diverși pretendenți la mantia de mesia pentru a-i elibera pe evrei de sub jugul ocupației romane. Theudas, făcătorul de minuni, fusese deja executat de romani, pentru aspirațiile lui mesianice. Fiii rebeli ai lui Iuda Galileanul, Iacov și Simon, fuseseră crucificați. Șeful de tâlhari, Eleazar, fiul lui Dineu, care prădase zonele rurale, masacrând samariteni în numele Dumnezeului lui Israel, fusese capturat și decapitat de prefectul roman Felix. Apoi, pe Muntele Măslinilor apăruse dintr-odată Egipteanul, jurând să poruncească dărâmarea zidurilor Ierusalimului.

Pentru Iacov și apostolii de la Ierusalim, acest tumult nu putea însemna decât un singur lucru: sfârșitul era aproape; Isus urma să revină. Împărăția lui Dumnezeu, pe care presupuseseră că Isus avea s-o clădească în timpul vieții, urma acum să se împlinească în sfârșit — un motiv în plus de a se asigura că cei ce îmbrățișau învățăminte deviante în numele lui Isus erau aduși înapoi la matcă.

În lumina acestor fapte, arestarea lui Pavel la Ierusalim poate să fi fost neașteptată, dar, ținând seama de expectativele apocaliptice ale perioadei, nu era nici inoportună, nici nebine-venită. Dacă Isus urma să se întoarcă, n-ar fi fost rău ca Pavel să-l aștepte în temniță unde, cel puțin, el și opiniile lui eretice puteau fi ținute în frâu până când Isus avea să le judece el însuși. Dar, întrucât soldații care-l arestaseră credeau că Pavel era egiptean, l-au trimis imediat să fie judecat de guvernatorul roman Felix, care întâmplător se afla tocmai atunci în orașul de coastă Caesarea, ocupându-se de un conflict izbucnit între evreii din oraș și locuitorii sirieni și greci ai acestuia. Deși până la urmă l-a exonerat pe Pavel de crimele Egipteanului, Felix l-a aruncat totuși într-o închisoare din Caesarea, unde Pavel a zăcut până când Festus l-a înlocuit pe Felix ca guvernator și l-a transferat prompt pe Pavel la Roma, la propria lui cerere.

Festus i-a permis să se ducă la Roma fiindcă Pavel afirmase că era cetățean roman. Se născuse la Tars, un oraș ai cărui locuitori primiseră cetățenia romană de la Marcus Antonius, cu un secol mai devreme. În calitate de cetățean, Pavel avea dreptul să ceară un proces roman, iar Festus, care a servit ca guvernator la Ierusalim doar pentru o perioadă extrem de scurtă și tumultuoasă, a părut încântat să i-l acorde, dacă nu din alt motiv fie și numai ca să scape de el.

S-ar putea ca Pavel să fi avut un motiv mult mai urgent de a dori să ajungă la Roma. După spectacolul jenant din Templu, când fusese nevoit să renunțe la tot ceea ce predicase ani de zile, Pavel voia să plece cât mai departe posibil de Ierusalim și de lațul tot mai strâns pe care i-l prinseseră de gât Iacov și apostolii. În plus, Roma părea locul ideal pentru el. Acela era orașul imperial, sediul Imperiului Roman. Cu siguranță, evreii Eleniști care aleseseră să se stabilească în casa Cezarului aveau să fie receptivi la învățăturile neortodoxe ale lui Pavel despre Isus Hristos. Roma conținea deja un contingent de creștini, încă mic dar în expansiune, care trăiau alături de o populație evreiască destul de mare. Cu zece ani înainte de sosirea lui Pavel, conflictele dintre cele două comunități îl determinaseră pe împăratul

Claudius să expulzeze ambele grupuri din oraș. Însă când a ajuns el acolo, cam pe la începutul anilor șaizeci, ambele populații erau din nou înfloritoare. Orașul părea tocmai pregătit pentru mesajul lui Pavel.

Deși, la Roma, Pavel era oficial sub arest la domiciliu, se pare că a putut predica în continuare, fără prea multe intervenții din partea autorităților. În orice caz, însă, n-a prea reușit să-i convertească pe evrei la credința sa. Populația evreiască nu era doar nereceptivă la interpretarea lui unică despre mesia, ci de-a dreptul ostilă. Nici chiar convertiții ne-evrei nu păreau prea deschiși față de Pavel. Cauza ar putea fi aceea că Pavel nu era singurul „apostol” care predica despre Isus în orașul imperial. Petru, primul dintre cei Doisprezece, se afla și el la Roma.

Petru venise la Roma cu câțiva ani înaintea lui Pavel, cel mai probabil din dispoziția lui Iacov, ca să înființeze o comunitate durabilă de credincioși evrei grecofoni în inima Imperiului Roman, o comunitate care să se afle sub influența adunării de la Ierusalim și să fie învățată conform doctrinei acesteia — pe scurt, o comunitate antipaulină. E dificil să știm cât succes avusese Petru înainte de sosirea lui Pavel. Dar, potrivit Faptelor Apostolilor, eleniștii din Roma au reacționat atât de negativ la predicile lui Pavel, încât acesta s-a hotărât să se despartă o dată pentru totdeauna de confrății lui evrei, care aud și nu înțeleg, care privesc, dar nu văd. Pavel a jurat ca, din acel moment, să nu le mai predice decât ne-evreilor, căci ei „vor asculta” (Faptele Sfinților Apostoli, 28:26–29).

Nu există nicio consemnare despre ultimii ani din viața lui Petru și a lui Pavel, cei doi oameni care aveau să devină cele mai importante personaje ale creștinătății. În mod ciudat, Luca își încheie relatarea despre viața lui Pavel cu sosirea lui la Roma, fără să menționeze că și Petru era în oraș. Și mai ciudat, Luca nu se ostenește să consemneze cel mai semnificativ aspect al anilor petrecuți de cei doi împreună în orașul imperial. Căci, în anul 66 e.n., același an când a izbucnit revolta la Ierusalim, împăratul Nero, reacționând față de un val de persecuții creștine la Roma, i-a arestat pe Petru și Pavel și i-a executat pe amândoi, pentru că îmbrățișaseră aceeași credință — după cum presupunea el.

Se înșela.

Capitolul 15 Cel Drept

Iacov, fratele lui Isus, era numit „Iacov cel Drept”. În Ierusalim, orașul în care se stabilise după moartea fratelui său, Iacov era recunoscut de toți membrii comunității pentru evlavie și nestăvilită și devotamentul cu care îi proteja pe cei săraci. Nu deținea nimic de valoare, nici măcar hainele pe care le purta — veșminte simple croite din pânză, nici măcar din lână. Nu bea vin și nu consuma carne. Nu făcea nici băi. Nu se răsese niciodată în cap și nici nu se mânjise cu uleiuri parfumate. Se spunea că petrecuse atâta timp în rugăciune, cerându-i lui Dumnezeu iertarea păcatelor omenirii, că genunchii i se tăbăciseră precum cei ai unei cămile.

Pentru discipolii lui Isus, Iacov era o legătură vie cu mesia; sânge din sângele Domnului. Pentru toți ceilalți locuitori ai Ierusalimului, era pur și simplu „alesul”. Până și autoritățile iudaice îl admirau pe Iacov pentru caracterul său onest și devotamentul față de lege. Să nu uităm că Iacov fusese cel care îl pedepsise pe ereticul Pavel pentru că abandonase Tora și tot el îl forțase pe fostul fariseu să se căiască pentru părerile sale și să se curețe de ele în Templu. Este adevărat că autoritățile nu erau de acord cu mesajul lui Iacov despre Isus, la fel cum nu fuseseră de-acord nici cu cel al lui Pavel, însă îl respectau, iar pe Iacov îl considerau un om cinstit și de bună credință. Conform istoricului creștin timpuriu Hegesip (110–180 e.n.), autoritățile iudaice au apelat la Iacov în repetate rânduri, cerându-i să se folosească de influența sa printre oameni pentru a-i convinge să renunțe la ideea că Isus era Mesia.

— Te implorăm; domolește-i pe oameni, pentru că aceștia au mers prea departe, comparându-l pe Isus cu Mesia. Știm, la fel ca și ceilalți, că ești drept și imparțial. Tocmai de aceea te rugăm să convingi mulțimea să nu se lase amăgită de Isus.

Bineînțeles, n-au ajuns la niciun acord, întrucât, deși Iacov era, după cum atestă toate sursele, un zelot devotat Legii Mozaice, era în același timp un discipol al lui Isus; nu ar fi trădat niciodată moștenirea fratelui său mai mare, nici măcar atunci când a trebuit să se sacrifice pentru ea.

Episodul morții lui Iacov poate fi găsit în „Antichitățile” lui Iosephus. Era anul 62 e.n. Întreaga Palestină decăzuse în anarhie. Foametea și seceta devastaseră câmpiile, lăsând pământul pârjolit și țăranii flămânzi. Ierusalimul era cuprins de panică din cauza sicarilor care asasinau și prădau în voie. Febra revoluționară a evreilor creștea și era tot mai greu de

controlat, în timp ce clasa clericală pe care Roma se baza ca să reinstaureze ordinea se împărțise în două. Preoții bogați din Ierusalim puseseră la cale un plan pentru a confisca zeciuiala acordată în mod normal preoților de rang inferior, de la satele din provincie. În paralel, succesiunea unor guvernatori romani incapabili — de la temperamentalul Cumanus la Felix mârșavul și Festus nepriceputul — nu făcuseră decât să agraveze situația.

Când Festus a murit brusc și fără să lase în urmă un succesor, Ierusalimul s-a prăbușit în haos. Înțelegând gravitatea situației, împăratul Nero a trimis degrabă un înlocuitor pentru Festus — Albinus — în speranța că va readuce ordinea pe străzile orașului. Dar au trecut săptămâni întregi până la venirea lui Albinus. Întârzierea i-a dat ocazia noului arhiereu, un tânăr impulsiv și irascibil pe nume Ana, să încerce să umple de unul singur vidul de putere lăsat în Ierusalim.

Ana era fiul fostului și extrem de influentului arhiereu, pe care îl chema tot Ana, ai cărui patru fii (și un ginere, Iosif Caiafa) ocupaseră pe rând aceeași funcție. De fapt, bătrânul Ana, pe care Iosephus îl numește „marele avar”, este cel care a deturnat zeciuiala preoților inferiori, singura lor sursă de venit. În lipsa unui guvernator roman care să-i țină ambițiile în frâu, tânărul Ana a început o amplă campanie de lichidare a presupușilor săi adversari. Printre primele sale acțiuni, relatează Iosephus, a fost și adunarea Sanhedrinului și aducerea în fața acestuia a lui „Iacov, fratele lui Isus, cel căruia i se spunea mesia”. Ana îl acuză pe Iacov de blasfemie și răstălmăcire a legii și îl condamnă la omorâre cu pietre.

Reacția la execuția lui Iacov nu întârzie să apară. O grupare de evrei din oraș, pe care Iosephus o descrie ca fiind „cei mai înțelepți și stricți în respectarea legii”, a fost scandalizată de gestul lui Ana. I-au trimis vorbă lui Albinus, care tocmai se îndrepta spre Ierusalim dinspre Alexandria, informându-i despre cele întâmplate în absența sa. Ca răspuns, Albinus i-a trimis o scrisoare lui Ana în care îl amenința cu o sângeroasă răzbunare în clipa în care va ajunge în oraș. Până să se întâmple acest lucru, însă, Ana a fost mazilit din funcția de arhiereu și înlocuit de un bărbat pe nume Isus, fiul lui Damneu, care nu a rezistat nici el mai mult de un an, fiind dat jos chiar înaintea izbucnirii Marii Revolte Evreiești.

Pasajul din lucrarea lui Iosephus care descrie moartea lui Iacov este celebru ca fiind cea mai timpurie referință nonbiblică la Isus. Așa cum am menționat și înainte, folosirea apelativului „fratele lui Isus, cel căruia îi spun mesia” de către Iosephus demonstrează că în anul 94 e.n., atunci când

au fost redactate „Antichitățile”, Isus din Nazaret era deja recunoscut ca fondatorul unei mișcări revoluționare de durată. Și totuși, o examinare mai atentă a pasajului relevă că adevărata sursă de interes pentru Iosephus nu este Isus, pe care îl trece în revistă ca fiind „cel căruia îi spun mesia”, ci mai degrabă Iacov, a cărui moarte nedreaptă din ordinul arhiereului constituie fundamentul poveștii. Menționarea lui Isus de către Iosephus este, fără îndoială, foarte semnificativă. Dar faptul că un istoric evreu ar descrie cititorilor romani circumstanțele din jurul morții lui Iacov cu atâtea amănunte și s-ar concentra asupra reacției negative stârnite de execuția sa — nu din partea creștinilor din Ierusalim, ci din partea celor mai devotați evrei — indică foarte clar importanța personalității lui Iacov în Palestina secolului întâi. Iacov a fost mai mult decât fratele lui Isus. A fost, după cum atestă dovezile istorice, liderul incontestabil al mișcării de rezistență pe care Isus a lăsat-o în urmă.

Hegesip, care făcea parte din a doua generație de discipoli ai lui Isus, confirmă rolul lui Iacov de conducător al comunității creștine în lucrarea sa de cinci volume despre istoria creștinismului timpuriu.

„Controlul Bisericii, scrie Hegesip, a fost preluat, la fel ca și apostolii, de către Iacov, fratele lui Isus, pe care toată lumea din vremea lui Dumnezeu până azi îl numește «cel Drept», pentru a-l diferenția de alți Iacovi.” În necanonica „Epistolă a lui Petru”, principalul apostol și liderul Celor Doisprezece se referă la Iacov ca „Domn și Episcop al Sfintei Biserici”. Clement din Roma (30–97 e.n.) care îi va succede lui Petru în orașul imperial, îi scrie o scrisoare lui Iacov, adresându-i-se cu formula „Episcopul episcopilor, care conduce Ierusalimul, Sfânta Adunare a Evreilor și toate adunările de pretutindeni”. În „Evanghelia după Toma”, datată de obicei cândva între sfârșitul secolului I și începutul secolului al II-lea e.n., însuși Isus îl desemnează pe Iacov ca succesori al său. „Ucenicii îi spuseră lui Isus: «Știm că ne vei părăsi. Cine ne va mai conduce?» Iar Isus le spuse: «Oriunde veți fi, urmați-l pe Iacov cel Drept, pentru care au apărut și cerul și pământul».”

Clement din Alexandria, un alt părinte fondator al Bisericii Creștine (150–215 e.n.), susține că Isus a împărtășit cunoștințe secrete „lui Iacov cel Drept, lui Ioan și lui Petru”, care în schimb, „le-a împărtășit celorlalți apostoli”. Clement menționează însă că, dintre cei trei, Iacov a fost cel care a devenit „primul ales, așa cum ne spun documentele, al scaunului episcopal din Biserica Ierusalimului”. Sfântul Ieronim (cca. 347–420 e.n.),

care a tradus pentru prima oară Biblia în latină (Biblia Vulgata), scrie în „Viața Sfinților” că, după înălțarea lui Isus, Iacov a fost „imediat desemnat Episcop al Ierusalimului de către apostoli”. De fapt, Ieronim argumentează că pietatea și reputația lui Iacov erau atât de cunoscute printre oameni, încât mulți au crezut că „distrugerea Ierusalimului s-a produs în urma morții sale”. Ieronim face trimitere la o tradiție consemnată de Iosephus, remarcată de asemenea și de către teologul creștin din secolul al III-lea, Origen (cca. 185–254 e.n.), și înregistrată în „Istoria Ecclesiastică” a lui Eusebius din Caesarea (cca. 260–339 e.n.) în care Iosephus susține că („aceste lucruri (Revolta Evreiască și distrugerea Ierusalimului s-au întâmplat ca răspuns la moartea lui Iacov cel Drept, care a fost fratele lui Isus, cunoscut ca Hristos, și care, deși era cel mai virtuos dintre oameni, a fost executat de către evrei”. Reflectând asupra acestui fragment din Iosephus — acum dispărut — Eusebius comentează: „Iacov trebuie să fi fost o personalitate atât de remarcabilă, atât de admirată pentru onestitatea sa, că până și cei mai inteligenți evrei au văzut o legătură între martiriul lui și asediul imediat al Ierusalimului” (Istoria Ecclesiastică, 2.23).

Chiar și Noul Testament confirmă rolul lui Iacov ca lider al comunității creștine: de obicei, numele lui este primul menționat dintre „părinții” Iacov, Petru și Ioan. El este cel care și-a trimis emisarii printre comunitățile împrăștiate ale diasporei (Galateni, 2:1–14). Tot el este cel căruia îi raportează Petru activitățile înainte de a pleca din Ierusalim (Faptele Sfinților Apostoli, 12:17). Atunci când Pavel se înfățișează în fața „bătrânilor”, Iacov este cel care se află în fruntea lor (Faptele Sfinților Apostoli, 21:18); același Iacov care este autoritatea supremă a Consiliului Apostolic și are ultimul cuvânt în cadrul deliberărilor, și a cărui judecată este finală (Faptele Sfinților Apostoli, 15:13). De fapt, după Consiliul Apostolic, apostolii dispar complet din restul cărții Faptelor, cu excepția lui Iacov. Din contră, urmează disputa dintre el și Pavel, în urma căreia Iacov îl muștră pe Pavel pentru abaterile din învățăturile sale și îi poruncește să înainteze o petiție Templului, ceea ce va duce la punctul culminant al cărții: arestarea lui Pavel și extrădarea la Roma.

Trei secole de documentație iudaică și creștină timpurie, lăsând la o parte opinia aproape unanimă a cercetătorilor contemporani, îl recunosc pe Iacov, fratele lui Isus, ca fiind liderul primei comunități creștine — deasupra lui Petru și a celorlalți Doisprezece; deasupra lui Ioan, „ucenicul pe care îl iubea Isus” (Ioan, 20:2) și mult deasupra lui Pavel, cu care a avut adesea

altercații. Atunci, de ce a fost Iacov aproape exclus din Noul Testament și rolul lui în perioada de început a Bisericii înlocuit de Petru și Pavel în imaginația majorității creștinilor moderni?

În parte, acest lucru are legătură cu identitatea lui Iacov ca frate a lui Isus. Dinastia reprezenta norma pentru evreii din vremea lui Isus. Familiile Irozilor și Hașmoneilor, arhieriei și aristocrațiile clericale, fariseii, până și grupările de tâlhari, cu toții practicau succesiunea ereditară. Legătura de rudenie era cu atât mai importantă pentru o mișcare mesianică precum cea a lui Isus, care își baza legitimitatea pe descendența din David. În fond, dacă Isus era un urmaș al Regelui David, acest lucru era valabil și pentru Iacov. Ar fi avut atunci tot dreptul de a conduce comunitatea lui David după moartea lui mesia. De asemenea, Iacov nu a fost singurul membru al familiei lui Isus care își câștigase autoritatea în perioada de început a bisericii. Vărul lui Isus, Simeon, fiul lui Cleopa, i-a succedat lui Iacov ca lider al adunării din Ierusalim, în timp ce alți membri ai familiei sale, inclusiv doi nepoți ai lui Iuda, alt frate al lui Isus, au menținut roluri de conducere active în cadrul creștinătății primelor două secole.

Spre secolele al III-lea și al IV-lea, însă, creștinismul s-a transformat treptat dintr-o mișcare eterogenă evreiască, având propriile secte și sciziuni, într-o religie imperială romană, instituționalizată și rigid ortodoxă. Identitatea lui Iacov ca frate al lui Isus a devenit încet-încet un obstacol pentru cei care susțineau ideea virginității perpetue a mamei sale, Maria. Au fost găsite câteva soluții inedite pentru a împăca faptele bine-cunoscute ale vieții lui Isus cu dogma inflexibilă a bisericii. Au fost postulate teorii fără niciun temei istoric, cum ar fi cea care susținea că frații și surorile lui Isus erau copiii lui Iosif din altă căsătorie sau că „frate” ar fi însemnat de fapt „văr”. Rezultatul final a fost acela că rolul lui Iacov în cadrul bisericii timpurii a fost tot mai minimalizat.

În același timp în care influența lui Iacov a început să scadă, cea a lui Petru a început să crească. Creștinismul imperial, asemenea imperiului, necesita o structură ierarhică ușor de determinat, preferabil situată în Roma și nu în Ierusalim, și legată direct de Isus. Rolul lui Petru ca prim episcop al Romei și statutul său ca apostol principal l-au făcut personajul ideal pe care Biserica Romană să-și poată baza autoritatea.

Episcopii care i-au urmat lui Petru în Roma (și care, în timp, vor deveni papi infailibili) și-au justificat continuitatea autorității într-o biserică aflată în permanentă dezvoltare, bazându-se pe un fragment din Evanghelia lui

Matei în care Isus îi spune apostolului său: „Și eu îți zic ție că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi biserica mea” (Matei, 16:18).

Problema cu acest verset controversat, pe care mulți cercetători îl resping din punct de vedere istoric, este aceea că e singurul pasaj din întreg Noul Testament care îl desemnează pe Petru ca lider al bisericii. De altfel, este singurul pasaj din orice izvor istoric — biblic sau nu — care să-l identifice pe Petru ca succesor al lui Isus și conducător al comunității pe care a lăsat-o în urmă. Pentru a pune lucrurile în balanță, există cel puțin douăsprezece pasaje care să-i acorde această calitate lui Iacov. Singurele izvoare istorice legate de rolul lui Petru în creștinismul timpuriu se referă exclusiv la conducerea adunării din Roma care, deși în mod clar o comunitate semnificativă, era doar una dintre multe altele care răspundeau în fața autorității centrale din Ierusalim: „adunarea-mamă”. Cu alte cuvinte, Petru era într-adevăr episcopul Romei, însă Iacov era „Episcop peste Episcopi”.

Există, cu toate acestea, un motiv mai convingător pentru diminuarea importanței lui Iacov în creștinismul de început. Acesta nu are legătură atât de mult cu gradul de rudenie dintre Iacov și Isus sau cu relația sa cu Petru, cât cu convingerile și opoziția sa față de Pavel. Unele dintre principiile lui reies din descrierea acțiunilor sale în Faptele Sfinților Apostoli și în disputele sale teologice cu Pavel. Dar, pentru o înțelegere mai clară a opiniilor lui Iacov, trebuie să consultăm propria sa epistolă, adesea trecută cu vederea și chiar dezaprobată, scrisă cândva între anii 80 și 90 e.n.

În mod evident, Iacov nu este autorul epistolei. Asemenea lui Isus și majorității discipolilor săi, și el a fost un țăran analfabet și fără educație formală. Epistola lui Iacov a fost scrisă, cel mai probabil, de către cineva din cercul său de apropiați. Din nou, acest lucru este valabil pentru aproape toate cărțile Noului Testament, inclusiv evangheliile lui Marcu, Matei și Ioan și un număr considerabil din scrisorile lui Pavel (Coloseni, Efeseni, Tesaloniceni 2, Timotei 1 și 2, și Tit). Așa cum am menționat, denumirea unei cărți după o personalitate importantă era un procedeu obișnuit de a omagia persoana respectivă și a-i reflecta convingerile. Probabil că Iacov nu și-a scris propria scrisoare, însă în mod cert ea reprezintă convingerile sale (epistola este considerată a fi o versiune modificată și îmbogățită a unei predici susținute de Iacov în Ierusalim chiar înaintea morții sale, în anul 62 e.n.). Opinia generală este că tradițiile culese în epistolă ar proveni de la Iacov cel Drept. Asta ar face epistola după Iacov una dintre cele mai importante cărți ale Noului Testament. Pentru că una dintre cele mai sigure

metode de a descoperi convingerile lui Isus este aflând convingerile fratelui său, Iacov.

Primul lucru care poate fi observat în Epistola lui Iacov este grija sa arzătoare pentru suferința săracilor, ceea ce, în sine, nu este surprinzător. Toate tradițiile îl arată pe Iacov ca fiind un salvator al celor sărmani și oropsiți; de aici îi provine și renumele de „cel Drept”. Iacov a fondat Adunarea de la Ierusalim bazându-se pe principiul ajutorării celor sărmani. Există chiar și dovezi care să sugereze că primii ucenici ai lui Isus care s-au adunat sub îndrumarea lui Iacov s-au autointitulat „săraccii”.

Ceea ce este și mai surprinzător la Epistola lui Iacov este condamnarea nemiloasă a bogaților. „Veniți acum voi, bogaților, plângeți și vă tânguți de necazurile care vor să vie asupra voastră! Bogăția voastră a putrezit și hainele voastre le-au mâncat moliile. Aurul vostru și argintul au ruginit și ruggina lor va fi mărturie asupra voastră și va mânca trupurile voastre, ca focul. Strâns-ați comori în zilele cele de apoi” (Iacov, 5:1–3). Pentru Iacov, bogății nu au nicio șansă la mântuire și soarta lor le este scrisă în piatră. „Căci a răsărit soarele arzător și a uscat iarba și floarea ei a căzut și frumusețea feții ei a pierit; tot așa și bogatul în alergăturile sale se va veșteji” (Iacov, 1:11). Iacov merge atât de departe, încât afirmă că nu îl poți urma cu adevărat pe Isus, decât dacă îi favorizezi pe săraci. „Frații mei, să nu căutați la fața omului, odată ce aveți credință în Domnul nostru Isus Hristos, Domnul slavei”, spune el. „Iar de vă uitați la fața omului, faceți păcat, și legea vă osândește ca pe niște călcători de Lege” (Iacov, 2:1,9).

Aspra judecată a lui Iacov asupra bogaților ar putea explica de ce a atras antipatia arhiereului Ana, al cărui tată complotase pentru a-i săraci pe preoții din sate și a le confisca zeciuială. Dar adevărul era că Iacov nu făcea altceva decât să repete cuvintele fratelui său: „Dar vai vouă, bogaților, că vă luați pe pământ mângâierea voastră! Vai vouă celor acum sătui, că veți flămânzi! Vai vouă celor ce astăzi râdeți acum, că veți fi în întristare și veți plânge!” (Luca, 6:24–25). De fapt, mare parte a Epistolei lui Iacov reflectă cuvintele lui Isus, fie că este vorba despre săraci („au nu Dumnezeu i-a ales pe cei ce sunt săraci în ochii lumii, ca să fie bogați în credință și moștenitorii Împărăției pe care a făgăduit-o celor ce îl iubesc?”) (Iacov, 2:5). „Fericiți voi cei săraci, că a voastră este împărăția lui Dumnezeu” (Luca, 6:20); despre jurăminte („să nu vă jurați nici pe cer, nici pe pământ, nici cu orice alt jurământ. Ci să vă fie vouă ce este așa, așa, și ce este nu, nu, ca să nu cădeți sub judecată” (Iacov, 5:12); „Eu însă vă spun vouă, să nu

vă jurați nicidecum nici pe cer, fiindcă este jeț al lui Dumnezeu (...) De aceea cuvântul vostru să fie: da ce este da, nu ce este nu” (Matei, 5:34,37); sau importanța de a-ți pune credința în practică: „Faceți-vă împlinitori ai cuvântului, nu numai auzitori ai lui, amăgindu-vă pe voi înșivă” (Iacov, 1:22). „De aceea, oricine care aude aceste cuvinte ale mele și le îndeplinește, asemenea-se-va bărbatului care a clădit casa lui pe stâncă (...) Iar oricine aude aceste cuvinte ale mele și nu le îndeplinește, asemenea-se-va bărbatului nerod care și-a clădit casa pe nisip” (Matei, 7:24,26).

Dar aspectul asupra căruia Isus și Iacov par să fie cel mai mult de acord este rolul și aplicarea Legii Mozaice. „Deci, cel ce va strica una din aceste porunci, foarte mici, și va învăța așa pe oameni, foarte mic se va chema în împărăția cerurilor; iar cel ce va face și va învăța, acesta mare se va chema în împărăția cerurilor”, spune Isus în Evanghelia lui Matei (Matei, 5:19). „Pentru că cine va păzi toată legea, dar va greși într-o singură poruncă, s-a făcut vinovat față de toate poruncile”, repetă Iacov în epistola sa (Iacov, 2:10).

Tema predilectă a Epistolei lui Iacov este menținerea echilibrului între devotamentul față de Tora și credința în Isus ca mesia. Pe parcursul textului, Iacov apelează la discipolii lui Isus să rămână credincioși față de Legea Mozaică. „Cine s-a uitat însă îndeaproape în legea cea desăvârșită a libertății și a stăruit în ea făcându-se nu auzitor care uită, ci împlinitor al lucrului, acela fericit va fi în faptele sale” (Iacov, 1:25). El îi compară pe evreii care abandonează Legea după ce s-au convertit la mișcarea lui Isus cu „omul care privește în oglindă fața sa firească, s-a privit pe sine și s-a dus și îndată a uitat ce fel era” (Iacov, 1:23–24).

Este ușor de înțeles la cine se referă Iacov în aceste versuri. De fapt, epistola lui e foarte posibil să fi fost concepută ca un corolar la predicile lui Pavel, tocmai de aceea fiind adresată „Celor douăsprezece seminții împrăștiate ale Israelului”. Ostilitatea epistolei față de teologia paulină este incontestabilă. În timp ce Pavel respinge Legea lui Moise și o definește ca fiind „slujirea cea de moarte aducătoare, săpată în litere, pe lespezi de piatră” (Corinteni 2, 3:7), Iacov o laudă ca pe o „lege a libertății”. Pavel susține că „omul nu se îndreptează din faptele legii, ci numai prin credința în Hristos Isus”, (Galateni, 2:16). Iacov respinge hotărât aserțiunea lui Pavel că mântuirea este asigurată de simpla credință. „Oare credința poate să-l mântuiască?” întreabă el. „Tu crezi că unul este Dumnezeu? Bine faci; și demonii cred și se cutremură!” (Iacov, 2:14,19). În scrisoarea sa către

romani, Pavel scrie că „noi credem că omul se îndreptează prin credință, fără faptele legii” (Romani, 3:28), ceea ce Iacov numește „părerea unui neghiob” și îl contrazice, spunând: „Căci precum trupul fără de duh este mort, așa și credința fără de fapte moartă este” (Iacov, 2:26).

Când cei doi spun „faptele legii”, se referă la aplicarea legii iudaice în viața de zi cu zi de către credincios. Pe scurt, Pavel consideră că asemenea „fapte” sunt irelevante pentru mântuire, în timp ce Iacov le vede ca pe o dovadă obligatorie de credință în Isus. Pentru a-și demonstra punctul de vedere, Iacov oferă o pildă, una din care reiese clar că epistola este un răspuns adresat lui Pavel.

„Avraam, părintele nostru, au nu din fapte a fost socotit drept, când a adus pe Isaac, fiul său, jertfă la altar?” întreabă Iacov, făcând aluzie la sacrificiul pe care Avraam ar fi fost gata să îl facă în numele lui Dumnezeu (Geneza 22:8–14). „Vezi că credința lucra împreună cu faptele lui ale lui Avraam și din fapte credința s-a desăvârșit. Și s-a împlinit Scriptura, care zice: Și a crezut Avraam lui Dumnezeu și i s-a socotit lui spre dreptate și prietenul lui Dumnezeu s-a chemat” (Iacov 2:21–23).

Ceea ce face acest exemplu atât de grăitor este că e același pe care îl folosește Pavel în scrisorile sale, tocmai pentru a susține un argument contrar. „Ce vom zice că a dobândit după trup strămoșul nostru Avraam? Dacă Avraam s-a îndreptat din fapte, are cuvânt de laudă, dar nu înaintea lui Dumnezeu. Căci, ce spune Scriptura? Și Avraam a crezut lui Dumnezeu și i s-a socotit lui ca dreptate” (Romani, 4:1–3; vezi și Galateni, 3:6–9).

Poate că Iacov nu ar fi putut să citească scrisorile lui Pavel, dar cunoștea în mod cert învățăturile acestuia cu privire la Isus. Și-a petrecut ultimii ani ai vieții trimițându-și propriii misionari în congregațiile lui Pavel pentru a corecta ceea ce el vedea ca pe niște interpretări greșite. Predica ce a stat la baza epistolei nu a fost decât o altă încercare de a sabota influența lui Pavel. Judecând după epistolele lui Pavel, eforturile lui Iacov nu au fost în zadar, mulți dintre discipolii lui Pavel întorcându-i spatele în favoarea învățătorilor din Ierusalim.

Frustrarea și amărăciunea pe care le trăiește Pavel față de acești „apostoli mincinoși și lucrători vicleni” se resimt ca o otravă în epistolele sale târzii (Corinteni 2, 11:13; Galateni 2:6). Vorbește despre „slujitori ai diavolului” trimiși să se infiltreze în congregația lui de către un „conducător nerecunoscut” ai bisericii — un bărbat care „nu i-a adăugat nimic”.

Însă apelurile disperate ale lui Pavel în care își imploră credincioșii să nu-l părăsească se vor dovedi în definitiv inutile. Nu existase nicio îndoială de care parte se va afla comunitatea, într-o eventuală dispută dintre un fost fariseu și fratele biologic al lui mesia. Indiferent cât de „elenizați” ar fi fost evreii diasporei, devotamentul lor față de „adunarea-mamă” era de neclintit. Iacov, Petru și Ioan — aceștia erau stâlpii Bisericii. Erau personajele principale din toate poveștile pe care le spuneau oamenii despre Isus. Erau bărbații care călătoreau și vorbeau despre Isus. Au fost printre primii care l-au văzut înviind și urmau să fie primii martori ai întoarcerii sale din ceruri. Autoritatea pe care Iacov și apostolii au avut-o asupra comunității în timpul vieții lor era omniprezentă. Nici măcar Pavel nu s-a putut ascunde de ea, așa cum a și aflat în anul 57 e. N, când Iacov îl obligă în mod public să renunțe la concepțiile sale și să ia parte la un ritual purificator foarte strict, în Templul din Ierusalim.

La fel ca în raportul său despre Consiliul Apostolic, câțiva ani mai târziu, relatarea lui Luca despre ultima întâlnire dintre Iacov și Pavel, în Faptele Sfinților Apostoli încearcă să evite orice indiciu de conflict între cei doi, prezentându-l pe Pavel cum se supune în tăcere ritualului care i se ceruse. Dar nici măcar Luca nu poate ascunde tensiunea din această scenă. Conform textului, înainte ca Iacov să-l trimită pe Pavel la Templu pentru a demonstra adunării din Ierusalim că „umblă după rânduială, păzind legea”, acesta trebuie mai întâi să facă o distincție clară între „ceea ce făcuse Dumnezeu în mijlocul neamurilor prin slujba sa a lui Pavel” și miile de iudei care „sunt plini de *râvnă pentru lege*” (Faptele Sfinților Apostoli, 21:20). Iacov îi dă apoi lui Pavel „patru bărbați care au făcut o făgăduință” și îl instruiește să se curețe împreună cu ei și să cheltuiască împreună cu ei ca să-și radă capul (Faptele Sfinților Apostoli, 21:24).

Ceea ce Luca descrie în acest pasaj se numește „juruință de nazireat” (Numerii 6:2). Nazireii erau devotați convinși ai Legii Mozaice, care juraseră să se abțină de la vin și care refuzau să se radă în cap sau să se apropie de un cadavru pentru o anumită perioadă, fie ca un act de penitență, fie ca mulțumire pentru îndeplinirea unei dorințe, cum ar fi sănătatea unui copil sau o călătorie reușită. (Este posibil ca și Iacov să fi fost un nazireu, descrierea celor care fac jurământul potrivit perfect cu descrierea sa din cronicile antice.) Luând în considerare interpretările lui Pavel asupra Legii Mozaice și Templului din Ierusalim, participarea sa forțată la astfel de ritual trebuie să fi fost foarte umilitoare pentru el. Întregul scop al acestui

ritual era să demonstreze în fața adunării din Ierusalim că el nu mai credea în ceea ce predicase de aproape un deceniu. Nu există altă interpretare pentru participarea lui Pavel la ritualul nazireat, decât renunțarea sa oficială la misionariatul său și recunoașterea publică a autorității lui Iacov asupra lui — un motiv în plus pentru care veridicitatea relatării lui Luca, care îl înfățișează pe Pavel respectând ritualul fără să crâcnească sau să se opună în vreun fel, este pusă sub semnul întrebării.

În mod foarte interesant, e posibil ca acest moment-cheie să fi fost surprins și în alt text, pe lângă cel al lui Luca. O poveste curios de asemănătoare este întâlnită în compilația de scrieri cunoscută sub numele de „Pseudo-Clementine”. Deși au fost compilate cândva în jurul anului 300 e.n. (cu aproape un secol înainte ca Noul Testament să fie canonizat în mod oficial), „Pseudo-Clementinele” conțin două categorii diferite de texte tradiționale care pot fi datate mult mai devreme. Prima este cunoscută ca „Predicile” și conține două epistole: una a apostolului Petru, iar cealaltă a lui Clement, succesorul lui Petru la Roma. A doua categorie este numită „Recunoașterile”, și se bazează pe un document mai vechi, denumit „Înălțarea lui Iacov”, pe care majoritatea cercetătorilor îl situează la mijlocul secolului al II-lea e.n., poate la două sau trei decenii după ce a fost scrisă Evanghelia după Ioan.

În „Recunoașteri” se găsește o poveste foarte interesantă despre o altercație între Iacov, fratele lui Isus, și un individ căruia i se spune doar „dușmanul”. În text, Iacov și dușmanul își aruncă injurii în mijlocul Templului când, dintr-odată, dușmanul îl atacă pe Iacov într-un acces de furie și îl prăvălește pe treptele Templului. În cădere, Iacov este grav rănit, dar susținătorii săi se grăbesc să-l salveze și să-l ducă la adăpost. În mod remarcabil, dușmanul care l-a atacat pe Iacov este identificat mai târziu ca fiind nimeni altul decât Saul din Tars (Recunoașterile, 1:70–71).

La fel ca versiunea lui Luca, varianta din Recunoașteri a altercației dintre Iacov și Pavel are erorile ei. Faptul că Pavel este numit Saul sugerează că autorul consideră că incidentul s-a produs înaintea convertirii lui Pavel (deși Recunoașterile nu fac niciodată referire la convertirea lui). Cu toate astea, făcând abstracție de veridicitatea istorică a poveștii în sine, identificarea lui Pavel cu „dușmanul” bisericii este afirmată în mod repetat, nu numai în Recunoașteri, ci și în alte texte Pseudo-Clementine. În Epistola lui Petru, de exemplu, apostolul titular se plânge că „unii dintre păgâni îmi resping învățăturile bine întemeiate, apropiindu-se mai degrabă de predicile false și

rătăcite ale celui care îmi este dușman” (Epistola lui Petru, 2:3). În alt loc, Petru îl identifică de-a dreptul pe „profetul mincinos” care predică „pervertirea legii” ca fiind Pavel și îi atenționează pe discipolii săi să „nu creadă niciun învățător, câtă vreme nu aduce cu el de la Ierusalim pecetea lui Iacov, fratele Domnului, sau celui care îi va urma” (Recunoașteri, 4:34–35).

Ceea ce indică documentele Pseudo-Clementine și Noul Testament confirmă este că Iacov, Petru și Ioan, împreună cu restul apostolilor, îl priveau pe Pavel cu neîncredere și suspiciune, dacă nu chiar dispreț, acesta fiind motivul pentru care au făcut eforturi atât de mari pentru a-i contracara învățăturile, cenzurându-i cuvintele, avertizându-i pe alții să nu-l urmeze și chiar trimițându-și propriii mesageri în congregațiile lui. Nici nu e de mirare că Pavel a fost atât de nerăbdător să fugă la Roma după incidentul din Templu din 57 e.n. Nu era dornic să fie judecat de împărat pentru pretinsele sale crime, așa cum ar lăsa Luca de înțeles. Pavel a plecat la Roma încercând să scape de sub autoritatea lui Iacov. Dar, ajungând acolo și descoperindu-l pe Petru deja instalat, și-a dat seama că de fapt era mult mai greu să iasă de sub sfera de influență a lui Iacov și a Ierusalimului.

În timp ce Pavel își petrecea ultimii ani din viață la Roma, frustrat de lipsa de entuziasm cu care era primit mesajul său (poate pentru că evreii urmau sfatul lui Petru de a nu „crede niciun învățător, dacă acesta nu poartă pecetea Ierusalimului și a fratelui lui mesia”), adunarea de la Ierusalim prospera sub conducerea lui Iacov. Simpatizanții mișcărilor de rezistență erau cât se poate de obișnuiți cu persecuțiile religioase din partea autorităților. Și, uneori, se întâmpla să fie arestați și executați pentru ceea ce predicau. Iacov, fiul lui Zevedeu, unul dintre Cei Doisprezece inițiali, a fost chiar decapitat (Faptele Sfinților Apostoli, 12:3). Aceste accese periodice de persecuție au fost însă rare și nu par să se fi iscat din motive religioase, așa cum se întâmplase cu aristocrația elenizată înainte. Fostii evrei revoluționari au fost nevoiți să găsească o soluție de conviețuire cu autoritățile iudaice, altfel ar fi fost expulzați din oraș. Din punctul de vedere al autorităților, aceștia erau cetățeni normali, care respectau tradițiile și obiceiurile asemenea părinților lor, care se întâmpla să creadă că un țăran simplu din Galileea, pe nume Isus Hristos, era promisul mesia.

Asta nu înseamnă că Iacov și ceilalți apostoli nu erau interesați să ajungă și la restul ne-evreilor, sau că i-ar fi exclus automat din mișcarea lor. Hotărârea pe care Iacov a luat-o la Consiliul Apostolic, prin care anunța

renunțarea la circumcizie și alte „poveri ale legii” pentru convertirea păgânilor, indică în mod clar deschiderea sa. Iacov nu era interesat să-i transforme pe păgâni în evrei înainte de a-i creștina. Tot ce le cerea era să nu se dezică total de iudaism și până la un punct să rămână fideli principiilor și practicilor bărbatului pe care susțineau că îl venerau (Faptele Sfinților Apostoli, 15:21). Altfel, mișcarea ar fi riscat să devină o religie cu totul nouă, ceea ce nici Iacov, nici fratele său Isus nu și-ar fi imaginat vreodată.

În anul 62 e.n., autoritatea lui Iacov asupra adunării de la Ierusalim ia sfârșit, acesta fiind executat de către arhiereul Ana, nu numai pentru că era un susținător al lui Isus, și în niciun caz pentru că ar fi încălcat legea (altfel „cei mai înțelepți și stricți în respectarea legii” nu ar fi fost scandalizați de execuția sa). Iacov a fost ucis pentru ceea ce-i plăcea cel mai mult: apărarea celor săraci și slabi împotriva celor bogați și puternici. Probabil că Iacov cel Drept nu a putut rămâne impasibil la mașinațiile lui Ana de a-i săraci pe preoții clasei inferioare prin confiscarea banilor la care erau îndreptățiți, așa că Ana a profitat de scurta absență a autorității romane din Ierusalim pentru a scăpa de un personaj care ajunsese să-l supere ca un ghimpe în coastă.

Nu putem ști ce reacție a avut Pavel la Roma atunci când aflat vestea morții lui Iacov — însă, dacă a crezut că moartea fratelui lui Isus va slăbi autoritatea Ierusalimului asupra comunității, s-a înșelat. Conducerea adunării a fost preluată imediat de alt membru al familiei lui Isus, și anume vărul său, Simeon, fiul lui Cleopa, iar comunitatea a continuat să se dezvolte fără probleme până la revoltele împotriva Romei care aveau să izbucnească la patru ani după moartea lui Iacov.

Se pare că unii dintre evreii mișcării au părăsit Ierusalimul în timpul conflictelor și s-au instalat în Pella. Dar nu avem nicio dovadă că „adunarea-mamă”, inima conducerii, ar fi părăsit Ierusalimul. Mai degrabă, au rămas prezenți în viața comunității, așteptând cu nerăbdare întoarcerea lui Isus, până în clipa când armatele lui Titus au mășăluit în orașul sfânt și i-au masacrat pe toți locuitorii — creștini și evrei deopotrivă. Odată cu distrugerea Ierusalimului, legătura dintre comunitățile creștine și adunarea-mamă din orașul lui Dumnezeu a început să se fragmenteze și, odată cu ea, și ultimele legături fizice dintre creștini și Isus, evreul. Isus, zelotul. Isus din Nazaret.

Epilog Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat

Bătrânii cu bărbii cărunte și capete pleșuve care au pus bazele credinței creștine s-au întâlnit pentru prima oară în orașul bizantin Niceea, pe malul răsăritean al Lacului Izmit din Turcia zilelor noastre. Era în vara anului 325 e.n. Oamenii fuseseră adunați laolaltă de către împăratul Constantin, care le poruncise să ajungă la un consens privind doctrina religiei pe care o adoptase recent. Îmbrăcat în robă purpurie cu auriu, având pe cap o cunună de lauri tot aurie, primul împărat creștin al Romei a chemat consiliul la ordine ca și cum ar fi fost un senat roman, lucru lesne de înțeles, dacă ne gândim că toți cei aproape două mii de episcopi pe care-i adunase la Niceea pentru a defini creștinismul erau romani.

Episcopii nu puteau pleca până nu rezolvau disensiunile teologice dintre ei, mai ales privind natura lui Isus și relația lui cu Dumnezeu. Pe parcursul secolelor trecute de la crucificarea lui Isus, avuseseră loc multe discordii și dezbateri între conducătorii bisericii, referitor la întrebarea dacă Isus era o făptură omenească sau divină. Să fi fost el oare, așa cum afirma Atanasie din Alexandria, Dumnezeu întrupat, sau fusese, după cum păreau să sugereze adepții lui Arius, doar un om — un om perfect, poate, dar tot om?

După luni și luni de negocieri aprinse, consiliul i-a predat lui Constantin documentul care a devenit cunoscut sub denumirea de Crezul Niceean, conturând pentru prima dată convingerile ortodoxe, autorizate oficial, ale Bisericii Creștine. Isus este în sens propriu fiul lui Dumnezeu, declara crezul. Este Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, iar nu făcut, din aceeași substanță ca tatăl. Cât despre cei care nu erau de acord cu crezul, precum arienii, care credeau că „a fost o vreme când Isus nu era”, aceștia au fost imediat izgoniți din imperiu, iar învățăturile lor au fost suprimate violent.

Ar putea fi tentant să considerăm Crezul Niceean o tentativă fățiș politizată de a înăbuși vocile legitime ale disensiunilor din biserica timpurie. Este cert că decizia consiliului a dus la un mileniu sau mai mult de cumplite vărsări de sânge în numele ortodoxiei creștine. Dar adevărul e că membrii consiliului nu făceau decât să codifice un crez care constituia deja opinia majorității, nu doar a episcopilor adunați la Niceea, ci a întregii comunități creștine. Într-adevăr, credința în Isus ca Dumnezeu se consolidase în sânul bisericii cu secole înaintea Consiliului de la Niceea, grație popularității coplesitoare a epistolelor lui Pavel.

După ce Templul a fost distrus, orașul sfânt, ars până-n temelii, iar resturile adunării de la Ierusalim, dispersate, Pavel a cunoscut o reabilitare uluitoare în comunitatea creștină. Poate cu excepția documentului Q (care, în fond, este un text ipotetic), singurele scrieri despre Isus existente în anul 70 e.n. Erau epistolele lui Pavel. Aceste scrisori circulau încă din anii cincizeci. Fuseseră adresate comunităților din Diaspora care, după distrugerea Ierusalimului, erau singurele comunități creștine rămase în lume. Fără adunarea-mamă care să-i îndrume pe adepții lui Isus, legătura mișcării cu iudaismul s-a rupt, iar Pavel a devenit principalul mijlocitor prin care o nouă generație de creștini făcea cunoștință cu Isus Hristos. Până și evangheliile au fost profund influențate de epistolele lui Pavel. Se pot depista urme ale teologiei pauline în evangheliile lui Marcu și Matei.

Evanghelia lui Luca însă, scrisă de unul dintre discipolii devotați ai lui Pavel, este aceea în care se poate observa caracterul predominant al vederilor acestuia, pe câtă vreme Evanghelia lui Ioan e doar puțin mai mult decât teologie paulină sub formă narativă.

Concepția lui Pavel despre creștinism se poate să fi fost o blasfemie, înainte de anul 70 e.n. După aceea însă, noțiunea lui privitoare la o religie cu totul nouă, eliberată de sub autoritatea unui Templu care nu mai exista, despovărată de o lege care nu mai conta și despărțită de un iudaism care căzuse în dizgrație, a fost îmbrățișată cu entuziasm de convertiții de pe tot cuprinsul Imperiului Roman. Prin urmare, în 398 e.n., când, potrivit legendei, un alt grup de episcopi s-a adunat să țină consiliu în orașul Hippo Regius, din Algeria zilelor noastre, pentru a canoniza tomul care urma să devină cunoscut ca Noul Testament, aceștia au ales să includă printre scripturile creștine și o scrisoare a lui Iacov, fratele și succesorul lui Isus, două scrisori de la Petru, principalul apostol și primul dintre cei Doisprezece, trei scrisori ale lui Ioan, iubitul discipol și stâlp al bisericii, și paisprezece scrisori de la Pavel, deviantul și proscrisul care fusese respins și disprețuit de liderii din Ierusalim. De fapt, peste jumătate din cele douăzeci și șapte de cărți care constituie acum Noul Testament sunt fie scrise de Pavel, fie despre el.

Acest lucru nu ar trebui să pară surprinzător. După distrugerea Ierusalimului, creștinismul era aproape exclusiv o religie ne-evreiască; avea nevoie de o teologie ne-evreiască. Și tocmai pe aceasta a furnizat-o Pavel. Alegerea dintre viziunea lui Iacov asupra unei religii evreiești ancorate în Legea lui Moise și derivate de la un naționalist evreu care luptase împotriva

Romei, și viziunea lui Pavel privind o religie care se despărțea de provincialismul evreiesc și nu cerea pentru mântuire nimic altceva decât credința în Hristos nu era deloc dificilă pentru a doua și a treia generație de adepți ai lui Isus.

Două mii de ani mai târziu, Hristosul din creația lui Pavel l-a subsumat complet pe Isus, personajul istoric. Memoria zelotului revoluționar care mergea prin Galileea strângând o armată de discipoli, cu scopul de a institui Împărăția lui Dumnezeu pe Pământ, amintirea predicatorului fascinant care sfida autoritatea preoțimii de la Templul din Ierusalim, imaginea naționalistului evreu radical care a provocat ocupația romană și a dat greș, s-au pierdut aproape complet pentru istorie. Mare păcat. Fiindcă principalul lucru pe care, sperăm, ar trebui să-l releve orice studiu cuprinzător asupra personajului istoric Isus este acela că Isus din Nazaret — Isus *omul* — este întru totul la fel de convingător, charismatic și demn de slavă ca Isus Hristos. Pe scurt, este cineva în care merită să credem.

Mulțumiri

Această carte este rezultatul a două decenii de cercetări asupra Noului Testament și a originilor mișcării creștine, desfășurate la Santa Clara University, Harvard University și University of California din Santa Barbara. Deși le sunt în mod evident îndatorat tuturor profesorilor mei, aș dori să-i menționez pe Helen Moritz, extrem de răbdătoarea mea profesoară de limba greacă, pe scriitoarea mea consultantă, regretata Catherine Bell, de la Santa Clara, pe Harvey Cox și Jon Levinson de la Harvard, și pe Mark Juergensmeyer de la U.C.S.B. De asemenea, sunt recunoscător pentru sprijinul necondiționat pe care l-am primit de la redactorul meu, Will Murphy, și de la întreaga echipă de la Random House. Mulțumiri speciale lui Elyse Cheney, cea mai bună agentă literară din lume, și lui Ian Werrett, care nu numai că au tradus toate pasajele în ebraică și aramaică din carte, dar au și citit numeroase versiuni succesive și mi-au oferit un feedback vital privind manuscrisul. Însă cele mai importante mulțumiri, ca de obicei, i se adresează iubitei mele soții, care îmi e și cea mai bună prietenă, Jessica Jackley, a cărei iubire și devoțiune m-au făcut să fiu omul care speram dintotdeauna că aș putea fi.

Note

Introducere îi sunt foarte îndatorat lui John P. Meier, pentru ampla sa lucrare *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, volumele I-IV (New Haven: Yale University Press, 1991–2009). L-am întâlnit prima oară pe Părintele Meier în timp ce studiam Noul Testament, la Santa Clara University, iar viziunea lui definitivă asupra lui Isus, ca personaj istoric, care pe atunci exista doar în primul volum, a fost aceea care mi-a dat ideea actualei cărți. Lucrarea Părintelui Meier răspunde la întrebarea: de ce avem atât de puține informații istorice despre un om care a schimbat definitiv cursul istoriei umane? Teza lui — că știm atât de puțin despre Isus fiindcă, în timpul vieții sale, nu era considerat mai mult decât un țăran evreu marginal din regiunile izolate ale Galileei — formează temeiul teoretic al cărții pe care o citiți.

Desigur, susțin în continuare că un motiv parțial pentru care știm atât de puțin despre personajul istoric Isus este acela că misiunea lui mesianică — și istorică, după cum s-a putut vedea — nu era deloc neobișnuită în Palestina secolului I. De aici și referirea mea la citatul din Celsus: „Sunt Dumnezeu, sau slujitorul lui Dumnezeu, sau un spirit divin...”, care poate fi găsit în clasicul studiu al lui Rudolf Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*, (Boston: Starr King Press, 1957), 13.

Câteva cuvinte despre felul cum am folosit expresia „Palestina secolului I” pe tot parcursul acestei cărți. Deși Palestina era denumirea romană neoficială a regiunii care cuprindea, în perioada când a trăit Isus, Israelul, Palestina, Iordania, Siria și Libanul zilelor noastre, abia după ce romanii au înăbușit revolta lui Bar Kochba, la jumătatea secolului al II-lea e.n., regiunea a fost numită oficial *Siria Palestina*. Cu toate acestea, termenul „Palestina secolului I” a devenit atât de comun în discuțiile academice despre epoca lui Isus, încât nu văd niciun motiv de a nu-l folosi în această carte.

Pentru mai multe informații despre contemporanii mesianici ai lui Isus — așa-numiții „falși mesia” — vezi lucrările lui Richard A. Horsley, în special „Popular Messianic Movements Around the Time of Jesus”, *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 409–32; „Popular Prophetic Movements Around the Time of Jesus: Their Principal Features and Social Origins”, *Journal for the Study of the New Testament* 26 (1986): 3–27; și, John S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs* (Minneapolis: Winston Press,

1985), 135–189. Cititorul va observa că mă bazez mult pe lucrările profesorului Horsley — fiindcă este pe departe cel mai proeminent gânditor cu privire la subiectul eshatologiei din secolul I.

Deși așa-numita Teorie a Celor Două Surse este aproape universal acceptată de către cercetători, există câțiva teoreticieni biblici care o resping ca explicație viabilă a creării celor patru evanghelii canonice așa cum le cunoaștem. De exemplu, J. Magne, *From Christianity to Gnosis and from Gnosis to Christianity* (Atlanta: Scholars Press, 1993) consideră Teoria Celor Două Surse mult prea simplistă și incapabilă să abordeze adecvat ceea ce, conform opiniei sale, sunt variantele complexe ale evangheliilor sinoptice.

Pe lângă povestea maleficului preot evreu Ana, mai există un pasaj în *Antichitățile* lui Iosephus, care-l menționează pe Isus din Nazaret. Acesta este așa-numitul Testimonium Flavianum din cartea 18, capitolul 3, în care Iosephus pare să repete întreaga formulă evanghelică. Dar acel pasaj a fost atât de mult denaturat de interpolările creștine ulterioare, încât autenticitatea sa este îndoielnică, în cel mai bun caz, iar tentativele științifice de a-l cerne în căutarea unor fărâme de istoricitate s-au dovedit zadarnice. Totuși, al doilea pasaj este semnificativ prin faptul că menționează crucificarea lui Isus.

Printre romani, crucificarea a apărut ca o metodă de descurajare a revoltelor sclavilor, probabil încă de prin anul 200 î.e.n. Pe vremea lui Isus, era principala formă de pedeapsă pentru „incitarea la rebeliune” (trădare sau acțiuni subversive), adică tocmai crima de care a fost acuzat Isus. Vezi Hubert Cancick *et al*, ed., *Brill's New Pauly Encyclopedia of the Ancient World: Antiquity*, (Leiden, Olanda: Brill, 2005), 60 și 966. Pedeapsa se aplica exclusiv cetățenilor ne-romani. Și cetățenii romani puteau fi crucificați, însă, dacă delictul era atât de grav, își pierdeau dreptul la cetățenie.

În Evanghelia lui Marcu nu există referiri la înviere, toți cercetătorii considerând că versiunea originală a evangheliei se termina cu versetul Marcu, 16:8. Pentru mai multe informații în acest sens, vezi nota de la capitolul 3, mai jos.

În anul 313 e.n., împăratul Constantin a emis Edictul de la Milano, care a inițiat o perioadă de toleranță creștină în Imperiul Roman, astfel că proprietățile confiscate de la creștini de către stat erau restituite, iar creștinii aveau libertatea de a-și practica religia fără represalii din partea statului.

Deși Edictul de la Milano a creat condițiile necesare astfel încât creștinismul să devină religia oficială în imperiu, Constantin n-a făcut niciodată să se întâmple acest lucru. Iulian Apostatul (m. 363 e.n.), ultimul împărat necreștin, chiar a încercat să împingă imperiul înapoi spre păgânism, opunând acel sistem creștinismului și epurând conducerea Romei de liderii creștini, deși n-a abrogat niciodată Edictul de la Milano. Abia în anul 380 e.n., în timpul domniei împăratului Flavius Theodosius, creștinismul a devenit religia oficială a Imperiului Roman.

Rezumatul vieții și misionariatului lui Isus, prezentat la sfârșitul introducerii acestei cărți, reprezintă opinia mării majorități a cercetătorilor în legătură cu ceea ce se poate afirma cu claritate despre Isus ca personaj istoric. Pentru mai multe detalii, vezi Charles H. Talbert, ed., *Reimarus: Fragments* (Chico, California: Scholars Press, 1985) și James K. Beilby și Paul Rhodes Eddy, ed., *The Historical Jesus: Five Views* (Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 2009).

PARTEA I

Prolog: Un altfel de sacrificiu

La încercarea mea de a descrie Templul din Ierusalim și sacrificiile practicate acolo au contribuit o diversitate de surse, precum și vizitele mele frecvente la Templu. Câteva cărți, însă, m-au ajutat în mod deosebit să reconstitui vechiul Templu evreiesc, printre care Martin Jaffee, *Early Judaism*, (Bethesda: University Press of Maryland, 2006), în special paginile 172–188; Joan Comay, *The Temple of Jerusalem*, (Londra: Weidenfeld și Nicolson, 1975); și John Day, ed., *Temple and Worship in Biblical Israel* (New York: T&T Clark, 2005).

Instrucțiunile pentru altarul cu patru coame al Templului i-au fost date lui Moise în timp ce acesta și evreii umblau prin deșert, în căutarea unui sălaș: „Să faci un jertfelnic din lemn de salcâm, lung de cinci coți și lat de cinci coți. Jertfelnicul să fie pătrat și înălțimea lui să fie de trei coți. Și să-i faci patru coarne la cele patru colțuri ale lui: coamele să fie dintr-o bucată cu el și să-l îmbraci în aramă. Apoi să-i faci cenușare de pus cenușa, lopeți, talgere, furculițe și ligheane pentru jărat; toate uneltele lui să le faci din aramă. Să faci împrejurul jertfelnicului o gratie de aramă în chip de rețea și la această gratie să faci patru verigi de aramă, la cele patru colțuri ale ei. Și să pui gratia aceasta jos la temelia jertfelnicului, iar gratia să ajungă până la jumătatea înălțimii jertfelnicului. Să faci apoi pârgii jertfelnicului, pârgii din lemn de salcâm, și să le fereci cu aramă. Și pârghiile să le vâri prin verigi și pârghiile să fie de amândouă laturile jertfelnicului, ca să poată fi dus. Și jertfelnicul să-l faci din scânduri și gol pe dinăuntru, precum ți s-a arătat ție în munte, așa să-l alcătuiești” (Exodul, 27:1–8).

Ce înseamnă pentru Templu să fie singura sursă a prezenței divine a lui Dumnezeu? Gândiți-vă la următorul lucru: samaritenii au negat primatul Templului din Ierusalim ca unic loc de adorare. În schimb, ei îl adorau pe Dumnezeu pe Muntele Gerizim. Deși aceasta era, în esență, singura diferență religioasă dintre cele două populații, era de-ajuns pentru ca samaritenii să nu fie considerați evrei. Mai existau și alte locuri de sacrificiu pentru evrei (de exemplu, în Heliopolis), dar acelea erau considerate substitute, nu înlocuitori.

Pentru mai multe date despre Iudeea ca „Stat-Templu”, vezi H.D. Mantel, în „The High Priesthood and the Sanhedrin in the Time of the Second

Temple”, *The Herodian Period*, ed. M. Avi-Yonah și Z. Baras, *The World History of the Jewish People*: 1.7 (Ierusalim: New Brunswick, 1975), 264–81. Citatul din Iosephus privitor la Ierusalim ca teocrație provine din „Împotriva lui Apion”, 2.164–66. Pentru alte informații despre Templul din Ierusalim ca bancă, vezi Neill Q. Hamilton, „Temple Cleansing and Temple Bank”, *Journal of Biblical Literature* 83.4 (1964): 365–72. Un rezumat foarte concis al veniturilor Templului poate fi găsit în Magen Broshi, „The Role of the Temple în Herodian Economy”, *Jewish Studies* 38 (1987): 31–37.

Comunitatea din Qumran a respins Templul din Ierusalim pentru că intrase pe mâna clerului corupt. În schimb, ea se considera o înlocuitoare temporară a Templului, autodenumindu-se „templul omului/oamenilor” sau *miqdash adam*. Unii cercetători au susținut că, din acest motiv, pe qumraniți îi interesa atât de mult puritatea rituală; credeau că rugăciunile și lustrațiile lor erau mai puternice decât ritualurile și sacrificiile din Ierusalim, care fuseseră întinate de preoții din Templu. Pentru o discuție detaliată a expresiei „templul omului/oamenilor” de la Qumran, vezi G. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium în Its Jewish Context*, (Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1985), 184–193; D. Dimant, „4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple”, în *Hellenica et Judaica: Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, ed. A. Caquot (Leuben-Paris: Éditions Peeters, 1986), 165–189.

Iosephus este cel care face faimoasa referire la întreaga preoțime ca „iubitori de lux”, în „Războiul iudeilor împotriva romanilor”, deși n-a fost singurul care să aducă o asemenea critică. Mai există o remarcă similară la adresa preoților și în Manuscrisele de la Marea Moartă, unde sunt numiți „căutătorii de lucruri netede” și cei care sunt „doritori-de-măgulire”.

Există o descriere minunată a arhiereului în celebra „Scrisoare a lui Aristeas”, scrisă cândva prin secolul al II-lea î.e.n., a cărei traducere apare în al doilea volum din James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985), 7–34. Iată citatul: „Am fost foarte uimiți, când l-am văzut pe Eleazar angajat în oficierea slujbei, ca fel de a fi îmbrăcat și măreție a înfățișării, dezvăluite de roba pe care o purta și pietrele prețioase ce-i împodobeau persoana. Pe veșmântul care-i ajungea până la picioare erau clopoței de aur, răspândind o melodie de soi ciudat, și de ambele laturi ale acestora erau rodii cu diverse flori în nuanțe minunate. Era încins cu un brâu de o frumusețe bătătoare la ochi,

țesut din cele mai frumoase culori. Pe piept purta oracolul lui Dumnezeu, cum i se zice, pe care erau prinse douăsprezece pietre, de soiuri diferite, legate laolaltă cu aur, conținând numele conducătorilor de triburi, potrivit ordinii lor inițiale, fiecare scânteind într-un mod de nedescris, în culoarea sa anume. Pe cap purta o tiară, cum i se spune, iar peste aceasta, în mijlocul frunții, un turban inimitabil, diadema regală plină de strălucire având numele lui Dumnezeu scris cu litere sacre pe o placă de aur (...) fiind socotit vrednic să poarte aceste embleme în timpul slujbei. Înfățișarea lui stârnea o asemenea uimire și zăpăceală a minții, încât te făcea să simți că ajunseseseși în preajma unui om care făcea parte dintr-o altă lume. Sunt convins că oricine ia parte la spectacolul pe care l-am descris se va umple de uimire și o mirare de nedescris, și va fi profund tulburat în mintea sa, la gândul sacralității pe care o are fiecare detaliu al slujbei”.

Capitolul 1: O gaură într-un colț

Pentru o cunoaștere a politicii romane privind populațiile cucerite și, mai ales, în relație cu arhierul și aristocrația clericală din Ierusalim, vezi Martin Goodman, *The Ruling Class of Judea* (New York: Cambridge University Press, 1987); de asemenea, Richard A. Horsley, „High Priests and the Politics of Roman Palestine”, *Journal for the Study of Judaism* 17. I (1986): 23–55. Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, (Londra: Penguin, 2007), prezintă o multitudine de aspecte referitoare la atitudinea tolerantă a Romei față de evrei, adăugând și o gamă de opinii romane cu privire la excepționalitatea evreilor. Din cartea lui Goodman sunt preluate citatele din Cicero, Tacitus și Seneca (paginile 390–391). Alte discuții despre atitudinile romanilor față de practicile evreiești se pot găsi în Eric S. Gruen, „Roman Perspectives on the Jews in the Age of the Great Revolt”, în Andrea M. Berlin și J. Andrew Overman, ed., *The First Jewish Revolt* (New York: Routledge, 2002), 27–42. Pentru mai multe date despre cultele și practicile religioase ale Romei, vezi Mary Beard, John North și Simon Price, *Religions of Rome: A Sourcebook*, două volume (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Acțiunea de „anihilare totală” (*herem* în ebraică), prin care Dumnezeu poruncește masacrarea fără deosebire a „tot ce suflă”, este o temă recurentă în Biblie, după cum am explicat în cartea mea *How to Win a Cosmic War* (New York: Random House, 2009), 66–69. Este „purificare etnică folosită

ca mijloc de asigurare a purității cultice”, ca să-l cităm pe marele specialist în studii biblice John Collins, „The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence”, *Journal of Biblical Literature* 122.1 (2003): 7.

Pentru taxele și măsurile precise întreprinse de Roma asupra țăranimii evreiești, vezi Lester L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, două volume (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 334–337; de asemenea, Horsley și Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs*, 48–87. Grabbe consemnează rezerva unor cercetători în ce privește obligativitatea plății tributului către Roma din partea populației evreiești, deși nimeni nu se îndoiește că evreii au fost forțați să finanțeze războiul civil roman dintre Pompei și Iulius Caesar. Asupra subiectului urbanizării în masă și al transferului de populații din zonele rurale în centrele urbane, vezi Jonathan Reed, „Instability în Jesus’ Galilee: A Demographic Perspective”, *Journal of Biblical Literature* (2010), 129.2: 343–65.

Capitolul 2: Regele iudeilor

Termenul de „mesia” este folosit în Biblia Ebraică, cu referire la regele Saul (Cartea întâi a lui Samuil, 12:5), la regele David (Cartea a doua a lui Samuil, 23:1), la regele Solomon (Cartea întâi a regilor, 1:39) și la preotul Aaron și fiii lui (Exodul, 29:1–9), precum și la profeții Isaia (Isaia, 61:1) și Elisei (Cartea întâi a regilor, 19:15–16). O excepție se poate găsi în Isaia, 45:1, unde regele persan Cyrus, deși nu-l cunoaște pe Dumnezeuul evreilor (45:4), este numit mesia. În total, există treizeci și nouă de apariții ale cuvântului „mesia” în Biblia Ebraică, cu referire concretă la ungerea cuiva sau a ceva, cum ar fi scutul lui Saul (Cartea a doua a lui Samuil, 1:21) ori cortul (Numerii 7:1). Totuși, niciunul dintre aceste exemple nu se referă la mesia ca la un personaj salvator din viitor, care va fi numit de Dumnezeu să reclădească Regatul lui David și să restaureze gloria și puterea Israelului. Această concepție despre mesia, ce pare să fi fost curentă în vremea lui Isus, s-a format, de fapt, în perioada tumultuoasă a exilului babilonian din secolul al VI-lea î.e.n.

Deși nu încapă nicio îndoială că bandele de tâlhari din Galileea reprezentau o mișcare apocaliptică, eshatologică și milenaristă, Richard Horsley și John Hanson le împart în trei categorii distincte și, drept urmare, ezită să-i eticheteze ca mișcare „mesianică”. Cu alte cuvinte, autorii susțin că termenii „mesianic” și „eshatologic” nu trebuie considerați echivalenți.

Totuși, după cum arăt în acest capitol, nu există niciun motiv să credem că exista o asemenea distincție în mințile țăranilor evrei care, departe de a fi avut o înțelegere sofisticată a mesianismului, ar fi adunat laolaltă, cel mai probabil, toate aceste „categorii distincte” într-o expectativă vagă a „sfârșitului timpurilor”. În orice caz, Horsley și Hanson recunosc ei înșiși că „multe dintre condițiile esențiale ale mișcărilor banditești și mesianice sunt aceleași. De fapt, se prea poate să nu fi existat nicio deosebire între ele, dacă evreii nu aveau o tradiție a regalității populare și a prototipurilor istorice ale unui «uns» popular” (*Bandits, Prophets and Messiahs*, 88–93).

Pentru Caesar ca Fiu al lui Dumnezeu, vezi Adela Yarbro Collins, „Mark and His Readers: The Son of God Among Greeks and Romans”, *Harvard Theological Review* 93.2 (2000): 85–100. Doi rabini zeloși, Iuda, fiul lui Sepphoraes și Matei, fiul lui Margalos, au condus o revoltă în cursul căreia a fost atacat Templul și s-a încercat distrugerea vulturului pe care Irod îl pusese deasupra porților. Cei doi și ucenicii lor au fost capturați și uciși prin tortură de oamenii lui Irod.

Complexitatea sectarismului evreiesc din iudaismul secolului I este interesant abordată de Jeff S. Anderson în competența sa analiză *The Internai Diversification of Second Temple Judaism* (Lanham, Maryland: University Press of America, 2002).

Iosephus spune că Simon din Perea își zicea „rege” — de aici, Horsley și Hanson deduc că acesta poate fi integrat în categoria „mișcărilor mesianice populare” care au izbucnit după moartea lui Irod — vezi *Bandits, Prophets and Messiahs*, 93. Din nou, nu văd niciun motiv să presupunem că ar fi existat vreo distincție în mintea țăranimii evreiești între titlurile de „mesia” și „rege”, în măsura în care ambele se bazau nu pe scripturi, la care marea majoritatea a evreilor nu aveau acces, ci, mai degrabă, pe tradițiile populare și povestirile despre alte mișcări mesianice din istoria evreiască, precum și pe oracole, imagini populare, fabule și tradiții orale. Desigur, unii cercetători merg până la a refuza să considere că „rege” înseamnă mesia. Cu alte cuvinte, fac o deosebire între, cum spune Craig Evans, „pretendenții regali politici și pretendenții regali mesianici”. Din această categorie face parte și M. De Jong, *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1988). Evans însă are dreptate să argumenteze că, atunci când avem de-a face cu orice aspirant regal din Palestina secolului I, „presupunerea ar trebui să fie aceea că orice revendicare evreiască a tronului lui Israel este, într-un sens sau altul, o

pretenție mesianică”. Vezi Craig Evans, *Jesus and His Contemporaries* (Leiden, Olanda: Brill, 1995), 55.

Capitolul 3: Știți de unde sunt

Cu privire la populația Nazaretului antic, vezi paragraful relevant din *Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992). Vezi și Eric Meyers și J. Strange, *Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity* (Nashville: Abingdon, 1981), precum și John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (New York: Harper Collins, 1992), 18. Cercetătorii nu au căzut de acord cu privire la numărul de oameni care trăiau în Nazaret pe vremea lui Isus — unii susținând că erau mai puțin de două sute, alții spunând că în jur de două mii. Instinctul mă îndeamnă să tind spre o cifră de mijloc — estimând, așadar, o populație cam de o sută de familii. Pentru mai multe date despre viața provincială din Galileea lui Isus, vezi Scott Korb, *Life in Year One: What the World Was Like in First-Century Palestine* (New York: Riverhead, 2011).

În pofida povestirilor din evangheliile despre Isus predicând în sinagoga orașului natal, nu s-a descoperit nicio probă arheologică indicând prezența vreunei sinagogi în Nazaretul antic, deși se prea poate să fi existat o clădire mică, servind acestui rol (rețineți că, pe vremea lui Isus, „sinagogă” putea să însemne și doar o cameră cu un sul din Tora). De asemenea, trebuie să amintim că, la vremea când au fost scrise evangheliile, Templul din Ierusalim fusese distrus, iar singurul loc de întrunire pentru evrei era sinagoga. Astfel, are sens faptul că Isus e prezentat predicând în sinagoga din fiecare oraș pe care-l vizitează.

În Nazaret nu s-a găsit nicio inscripție care să indice că populația era alfabetizată într-un procent mare. Cercetătorii estimează că între 95 și 97 dintre țăranii evrei din epoca lui Isus nu știau nici să scrie, nici să citească. În acest sens, vezi Crossan, *The Historical Jesus*, 24–26.

Cu privire la Nazaret ca localitate natală a lui Isus, vezi John P. Meier, *A Marginal Jew*, vol. 1, 277–78; E.P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (New York: Penguin, 1993); și John Dominic Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography* (New York: HarperOne, 1995), 18–23.

Pentru mai multe informații despre concepțiile mesianice din vremea lui Isus, vezi Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York:

Schocken Books, 1971), 1–36, Scholem trasează două tendințe mesianice distincte în sânul iudaismului timpuriu: cea restauratoare și cea utopică. Mesianismul restaurator urmărește o revenire la condiția ideală din trecutul glorificat; cu alte cuvinte, consideră că îmbunătățirea erei prezente are o legătură directă cu gloria trecutului. Dar, câtă vreme polul restaurator își găsește speranța în trecut, el se referă totuși în mod direct la dorința unui viitor și mai bun, pe care-l va aduce „o stare de lucruri care încă n-a existat niciodată”. Asociat cu polul restaurator este mesianismul utopic. Cu un caracter mai accentuat apocaliptic, mesianismul utopic are în vedere schimbări catastrofice odată cu venirea lui mesia — anume anihilarea lumii prezente și începutul unei ere mesianice. Mesianismul restaurator poate fi observat în tradițiile regești care privesc idealul davidian — caută să instaureze un regat în momentul prezent, pe când mesianismul utopic este asociat cu figura preotească existentă în Manuscrisele de la Marea Moartă, găsite la Qumran. Desigur, niciuna dintre aceste tendințe mesianice nu exista independent. Dimpotrivă, ambii poli funcționau într-o formă sau alta în aproape fiecare grup mesianic. Ba mai mult, tensiunea dintre aceste două tendințe mesianice a fost aceea care a creat caracterul variabil al lui mesia în iudaism. Pentru mai multe informații despre mesianismul evreiesc, vezi studiile lui Richard Horsley, inclusiv „Messianic Figures and Movements in First-Century Palestine”, *The Messiah*, ed. James H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 295; „Popular Messianic Movements Around the Time of Jesus”, *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 447–95; și „«Like One of the Prophets of Old»: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus”, *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985): 435–63. Toate cele trei studii ale lui Horsley au avut un rol vital pentru analiza pe care am efectuat-o în legătură cu ideile mesianice din perioada lui Isus. Mai recomand, de asemenea, și paragraful relevant din *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D.N. Freedman *et al* (New York: Doubleday, 1992); și *The Encyclopedia of the Jewish Religion*, ed. J. Werblowsky *et al*. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966).

S-ar părea că, într-adevăr, comunitatea din Qumran aștepta doi mesia diferiți. Regula Comunității sugerează acest lucru în 9:12, când vorbește despre venirea „Profetului și Mântuitorilor lui Aaron și Israel”. Se face în mod clar o diferență între figurile mesianice regești și preotești. Această noțiune este dezvoltată mai departe în Regula Congregației. În acest manuscris este descris un banchet din „ultimele zile” în care mesia al

Israelului stă așezat într-o poziție subordonată preotului congregației. Deși textul nu folosește cuvântul „mesia” cu referire la preot, poziția lui superioară la masă îi indică puterea eshatologică. Aceste texte i-au făcut pe cercetători să deducă faptul că, în Qumran, comunitatea credea în venirea unui mesia regesc și a unui mesia preotesc, cel din urmă dominându-l pe cel dintâi. Vezi James Charlesworth, „From Jewish Messianology to Christian Christology: Some Caveats and Perspectives”, *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, ed. Jacob Neusner et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 225–64.

E de remarcă că nicăieri în Scripturile Ebraice nu apare termenul de mesia cu referire explicită la descendentul fizic al lui David, adică „Fiul lui David”. Imageria asociată cu mesia, însă, și faptul că sarcina lui principală este considerată aceea de a restabili regatul lui David, au legat pentru totdeauna aspirațiile mesianice de descendența davidiană. Acest lucru se datorează în mare parte așa-numitei învoieli davidiene, bazată pe profeția prorocului Natan: „Casa și stăpânirea ta David vor fi să rămână întemeiate în veac de veac și tronul tău statornic de-a pururea!” (Cartea a doua a lui Samuil, 7:16).

Descendența lui Isus din Regele David este declarată în repetate rânduri, nu doar pe parcursul evangheliilor, ci și în epistolele lui Pavel, în care Isus este descris de mai multe ori ca fiind „din sămânța lui David” (Romani, 1:3–4; Timotei 2, 2:8). Dacă acest lucru era adevărat sau nu, e imposibil de spus. Mulți oameni își revendicau legăturile de rudenie cu cel mai mare rege israelit (care trăise cu o mie de ani înaintea lui Isus din Nazaret) și, la drept vorbind, nimeni nu putea dovedi o asemenea relație. Dar e evident că legătura dintre Isus și David era vitală pentru comunitatea creștină timpurie, fiindcă ajută la dovedirea faptului că acel țăran umil era de fapt mesia.

Este acceptată pe scară largă ideea că textul original al Evangheliei lui Marcu se sfârșea cu versetul 16:8, iar porțiunea Marcu 16:9–20 a fost adăugată ulterior. După cum spune Norman Perrin: „E o opinie practic unanimă a cercetărilor moderne că ceea ce apare în majoritatea traducerilor după Evanghelia lui Marcu 16:9–20 e o pastişă după materiale luate din alte evanghelii, adăugată textului original al evangheliei așa cum a fost copiat și transmis de scribii comunităților creștine străvechi” — Perrin, *The Resurrection According to Matthew, Mark, and Luke* (Philadelphia: Fortress Press: 1977), 16. Totuși, există și unii care pun la îndoială această supoziție, argumentând că o carte nu se poate sfârși cu cuvântul grecesc *ῥαρ*, așa cum

se întâmplă în Marcu 16:8. Această opinie a fost demontată de P.W. Van der Horst, „Can a Book End with TAP? A Note on Mark XVI.8”, *Journal of Theological Studies* 23 (1972): 121–24. Horst menționează numeroase texte din Antichitate care se încheie într-adevăr astfel (de exemplu, al 32-lea tratat al lui Plotin). În orice caz, oricine îl citește pe Marcu în greaca originală își poate da seama că ultimele opt versete au fost scrise de o mână diferită.

Pentru profețiile care susțin că „atunci când mesia va veni, nimeni nu va ști de unde este”, vezi Enoh 1, 48:6, și Ezdra 4, 13:51–52. Pentru o analiză completă a așa-ziselor „texte doveditoare” mesianice, vezi J.J.M. Roberts, „The Old Testament’s Contribution to Messianic Expectations”, *The Messiah*, 39–51. Conform lui Roberts, aceste texte se înscriu în cinci categorii. Mai întâi, sunt acele fragmente care par să fie profeții *ex eventu*. Roberts citează oracolul lui Balaam din Numerii, 24:17 („o stea va răsări din Iacob”), ca situație în care o profeție ce pare să-și găsească împlinirea în perioada monarhică timpurie (în cazul de față, celebrarea victoriilor lui David ca rege al Israelului asupra lui Moab și Edom, după cum indică versetele 17b și 18) a fost silită să funcționeze ca o profeție privind viitoarea domnie divină.

O asemenea interpretare milenaristă, argumentează Roberts, ignoră contextul inițial al profeției. A doua categorie se ocupă de pasaje profetice al căror context pare să fie ceremonia de întronare a unui rege uns. De exemplu, Psalmul 2 („Ești fiul meu (...) / în această zi devin tatăl tău”) și Isaia 9:6 („Căci prunc s-a născut nouă (...) și se va chema numele lui: Sfetnic minunat, Dumnezeu prea puternic, Părinte al veșniciei, Stăpân al păcii”) păreau cel mai probabil compuse pentru ocazii concrete, spre a servi unor funcții atât religioase, cât și politice. Utilizarea politică a acestor texte reiese clar din faptul că invocă puterea autoritară a regelui și legătura lui directă cu Dumnezeu. De asemenea, ele stabilesc și o legătură între responsabilitățile regelui față de poporul său și poruncile lui Dumnezeu. Regele care slujește în locul lui Dumnezeu trebuie să administreze dreptatea lui Dumnezeu. Chiar și așa, asemenea afirmații ar putea fi folosite, fără îndoială, ca instrumente puternice pentru propaganda regală. A treia categorie a textelor mesianice doveditoare vorbește într-adevăr despre un viitor conducător și s-ar putea ca aceste versete să fie citate cel mai frecvent de cei care vor să-i dea o interpretare mântuitoare acelui mesia din Scripturile Ebraice (Miheia, 5:1–5; Zaharia, 9:1–10). Aceste texte vorbesc

despre întrupări ale idealului davidian, referindu-se la el în sens *metaforic* (nu fizic) ca la un rege din aceeași descendență, care va reda monarhiei israelite gloria sa de odinioară. Pentru Roberts însă, promisiunea unui rege viitor (de exemplu, regele făgăduit de Miheia, care se ridică din umilul Bethlehem) „implică o critică serioasă la adresa actualului ocupant al tronului davidian, ca fiind un moștenitor mai puțin decât adecvat al lui David”. Astfel de critici apar peste tot prin textele profetice (vezi Isaia, 1:21–26, 11:1–9, 32:1–8). Roberts folosește aceeași abordare în al patrulea grup de texte doveditoare mesianice care imaginează un viitor rege. Aceste texte, în primul rând Ieremia și Iezechiel, sunt plasate de Roberts în perioada de sfârșit al regatului iudeu, când s-a produs o restaurare a dinastiei davidiene ca reacție la îngrijorările existențiale crescânde cu privire la viitorul Israelului ca teocrație. Categoria finală se ocupă de textele postexilice. Conform lui Roberts, la întoarcerea din exil, evreii au dat peste un Templu distrus, o preoțime compromisă și niciun rege davidian. Textele profetice ale lui Zaharia și Agheu expun aceste probleme în oracolele care l-au plasat pe Zorobabel în situația de a reface monarhia din Israel și Templul (Agheu, 2:20–23; Zaharia, 4:6–10). Roberts consideră că profețiile privitoare la restaurarea regatului și a Templului (de exemplu, Zaharia, 6:9–15) se referă exclusiv la acțiunile lui Zorobabel și constituie un răspuns optimist față de circumstanțele cumplite din perioada postexilică. De asemenea, ei mai identifică expectative mesianice preoțești în textele acelei perioade care includ o restaurare a clerului sub Ioșua (Zaharia 3:1–10). Roberts e convins, în studiul său asupra textelor doveditoare mesianice, că ideea unui mesia mântuitor nu este afirmată explicit în Scripturile Ebraice, ci reprezintă mai degrabă o evoluție ulterioară a eshatologiei evreiești care a fost adoptată de către farisei, poate în secolul I sau al II-lea î.e.n., fiind mai târziu încorporată în „iudaismul normativ”.

Capitolul 4: A Patra Filosofie

Unii cercetători consideră că *tekton* nu înseamnă numai „dulgher”, ci orice meșteșugar din domeniul construcțiilor. În vreme ce versetul 6:3 al lui Marcu e singurul care-l numește pe Isus *tekton*, Matei, în 13:55, afirmă că tatăl lui Isus era *tekton*. Ținând seama de rigorile vremii, se prea poate ca acest verset să sugereze că și Isus era *tekton* (deși pasajul lui Matei nu-l numește efectiv pe tatăl lui Isus). Anumiți specialiști sunt de părere că

meșteșugarii și zilierii din vremea lui Isus ar trebui să fie considerați înrudiți cu o clasă de mijloc inferioară din ierarhia socială a Galileei, dar această opinie a fost contrazisă de Ramsay MacMullen în *Roman Social Relations: 50 B.C. To A.D. 384* (New Haven: Yale University Press, 1974).

S-au efectuat numeroase studii cu privire la limba lui Isus și a Palestinei din secolul I, în general, dar niciunde nu sunt mai bune decât cele ale lui Joseph Fitzmyer. Vezi „Did Jesus Speak Greek?”, *Biblical Archaeology Review* 18.5 (septembrie/octombrie 1992): 58–63; și „The Languages of Palestina in the First Century A.D.“, în *The Language of the New Testament*, ed. Stanley E. Porter (Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1991), 126–62. Alte studii de calitate despre limba lui Isus includ: James Barr, „What Language Did Jesus Speak? Some Remarks of a Semitist”, *Bulletin of the John Rylands Libray* 53.1 (toamna 1970): 14–15, și Michael O. Wise, „Languages of Palestine”, în *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Joel B. Green și Scot McKnight (Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 1992), 434–44.

John Meier face un comentariu interesant despre pasajul lui Luca în care Isus stă în sinagogă, citind profeția lui Isaia: „Oricine ar dori să apere reprezentarea lecturii din Isaia făcută de Luca drept credibilă din punct de vedere istoric, chiar și la nivel de detaliu, ar trebui să explice: (1) cum a reușit Isus să citească dintr-un text al lui Isaia un pasaj format din Isaia 61: la, b, d; 58:6d; 61:2a, omițând 61:1c, 2d; (2) de ce se spune că Isus citea un text din Isaia care, în esență, este acela al Septuagintei grecești, chiar și când, uneori, Septuaginta se abate de la textul masoretic”. Vezi Meier, *A Marginal Jew*, vol. I, 303. Cu toate acestea, Meier crede într-adevăr că Isus nu era analfabet și chiar s-ar putea să fi urmat unele studii formale, deși oferă o relatare lămuritoare despre dezbateri, privind ambele seturi de argumente, pro și contra (271–78).

Cu privire la frații lui Isus, unii teologi catolici (și câțiva protestanți) au argumentat că termenul grecesc *adelphos* („frate”) ar putea însemna și „văr” sau „frate vitreg”. Deși acest lucru ar putea fi adevărat, cuvântul *adelphos* nu e folosit nicăieri în tot Noul Testament cu oricare dintre celelalte două sensuri (și apare de 340 de ori). Marcu, 6:17, folosește termenul *adelphos* cu sensul de „frate după un părinte”, când se referă la relația lui Filip cu Irod Antipa, însă chiar și această întrebuintare implică „frate în sens fizic”.

Un comentariu marginal interesant despre familia lui Isus este acela că toți membrii ei erau numiți după mari eroi și patriarhi din Biblie. Numele

lui Isus era Yeșu, prescurtarea de la Yeșia sau Ioșua, marele războinic israelit al cărui masacru asupra triburilor ce populau Canaanul curățase țara pentru israeliți. Mama lui se numea Miriam, după sora lui Moise. Tatăl, Iosif, purta numele fiului lui Iacob, care avea să devină cunoscut ca Israel. Frații săi, Iacov, Iosif, Simon și Iuda, erau numiți cu toții după eroi biblici. Se pare că, după revolta Macabeilor, numirea copiilor după marii patriarhi devenise un obicei și poate indica un sentiment de identitate națională redeșteptată, care părea să fi fost deosebit de accentuată în Galileea.

Argumentul lui Matei că nașterea lui Isus din fecioară fusese profetită de Isaia nu rezistă sub niciun aspect, de vreme ce opinia aproape unanimă a cercetătorilor este aceea că pasajul din Isaia 7:14 s-ar traduce nu ca „Iată, fecioara va zămisli și va naște fiu”, ci prin „Iată, o tânără fată *alma* va zămisli și va naște fiu”. Aici nu încap nicio discuție: *alma* este termenul ebraic pentru „femeie tânără”. Punct.

Privitor la un argument deosebit de controversat despre nașterea nelegitimă a lui Isus, vezi Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus* (San Francisco: Harper and Row, 1978). Schaberg susține că Maria a fost, foarte probabil, violată, deși nu e clar cum a ajuns la această concluzie.

Povestea lui Celsus despre soldatul Panthera aparține textului *Adevăratul discurs*, din secolul al II-lea, care s-a pierdut. Singurele noastre informații despre el provin din răspunsul polemic al lui Origen la lucrarea intitulată *Împotriva lui Celsus*, scris pe la mijlocul secolului al III-lea e.n.

Ar trebui să se rețină că atât Matei, cât și Luca reiau pasajul din Marcu, 6:3, despre „fiul Mariei”, dar amândoi corectează formularea lui Marcu, referindu-se clar la Isus ca, respectiv, „feciorul tâmplarului” (Matei, 13:55) și „fiul lui Iosif” (Luca, 4:22). Există interpretări diferite ale formulării lui Marcu — acestea inserează cuvintele „fiul tâmplarului” în versetul respectiv, dar, în general, toată lumea e de acord că acestea sunt adaosuri ulterioare. Originalul lui Marcu îl numește fără îndoială pe Isus, în 6:3, „fiul Mariei”. E posibil, deși foarte improbabil, ca Isus să fi fost numit „fiul Mariei” fiindcă Iosif murise de atâta vreme, încât lumea îl uitase. Dar John Meier precizează că, în toate Scripturile Ebraice, există un singur caz în care un bărbat este menționat ca fiu al mamei sale. Este vorba de fiii lui Țeruia — Ioab, Abișai și Asahel — care erau soldați în armata Regelui David (Samuil 1, 26:6; Samuil 2, 2:13). Toți trei sunt definiți de mai multe ori ca „fii ai Țeruiei”: Vezi Meier, *A Marginal Jew*, vol. 1, 226.

Pentru mai multe comentarii privind posibilitatea ca Isus să fi fost căsătorit, vezi William E. Phipps, *Was Jesus Married?* (New York: Harper and Row, 1970) și *The Sexuality of Jesus* (New York: Harper and Row, 1973). Karen King, profesoară la Universitatea Harvard, a dezgropat recent un mic fragment de papyrus, pe care-l plasează în secolul al IV-lea, conținând o frază coptă care se traduce prin: „Isus le-a spus, soția mea...” În momentul scrierii acestor rânduri, fragmentul încă nu a fost autentificat, deși, chiar dacă nu e un fals, nu ne-ar spune decât opinia oamenilor din secolul al IV-lea despre starea civilă a lui Isus.

Există unele relatări foarte interesante despre copilăria lui Isus în evangheliile gnostice, mai ales în *Evanghelia copilăriei, a lui Toma*, în care un Isus năzuos își etalează puterile magnetice, trezind la viață păsările de argilă sau lovindu-i cu trăsnete pe copiii din sat care nu-l tratează cu respect. Cea mai bună și mai completă culegere de evanghelii gnostice în limba engleză este *The Nag Hammadi Library*, ed. Marvin W. Meyer (New York: Harper and Row, 1977).

Pentru mai multe date despre Sepphoris, vezi paragraful relevant al lui Z. Weiss din *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. Ephraim Stern (New York: Simon and Schuster; Ierusalim: Israel Exploration Society, 1993), 1324–28. Pentru Sepphoris, un centru comercial important din Galileea, vezi Ariene Fradkin, „Long-Distance Trade in the Lower Galilee: New Evidence from Sepphoris”, în *Archaeology and the Galilee*, ed. Douglas R. Edwards și C. Thomas McCollough (Atlanta: Scholars Press, 1997), 107–16. Există unele dezbateri privind *miqva'ot* (băile rituale) descoperite în Sepphoris — dacă erau într-adevăr băi rituale sau nu; Hanan Eshel de la Bar Ilan este unul dintre cei care cred că nu erau. Vezi „A Note on, Miqvaot' at Sepphoris”, în *Archaeology and the Galilee*, 131–33. Vezi și Eric Meyers, „Sepphoris: City of Peace”, în *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology*, ed. Andrea M. Berlin și Andrew J. Overman (Londra: Routledge, 2002), 110–20. Găsesc foarte convingătoare argumentația lui Eshel, deși majoritatea cercetătorilor și a arheologilor nu sunt de aceeași părere.

Nu putem fi siguri în niciun fel de data exactă a declarației lui Antipa și reconstruirea orașului Sepphoris ca reședința sa regală. Eric Meyer spune că Antipa s-a mutat la Sepphoris aproape imediat după ce romanii au ras orașul de pe fața pământului, în 6 î.e.n.; vezi Eric M. Meyers, Ehud Netzer

și Carol L. Meyers, „Ornament of All Galilee”, *The Biblical Archeologist*, 49.1 (1986):

4-19. Totuși, Shirley Jackson Case plasează data mult mai târziu, în jurul anului 10 e.n., în „Jesus and Sepphoris”, *Journal of Biblical Literature* 45 (1926): 14–22. De bine, de rău, intrarea lui Antipa în Sepphoris se poate plasa cel mai exact cam pe la începutul secolului I. Ar trebui să se rețină că Antipa a redenumit orașul *Autocratoris*, sau „Orașul Imperial”, după ce și-a instalat acolo sediul tetrarhiei.

Pentru mai multe informații despre viața lui Isus la Sepphoris, vezi Richard A. Batey, *Jesus and the Forgotten City: New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1991). Cercetările arheologice ale lui Eric Meyers au pus sub semnul unei anumite îndoieli ideea larg răspândită că orașul a fost distrus de Varus, așa cum susține Iosephus în „Războiul iudeilor” 2:68. Vezi „Roman Sepphoris in the Light of New Archeological Evidence and Research”, în *Galilee in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992), 323.

Deși se pare că Iuda era de fapt din orașul Gamala, aflat în Golan, era totuși cunoscut de toți ca „Iuda Galileanul”. Există multe dezbateri despre relația dintre Ezechia și Iuda Galileanul și, cu toate că nu se poate dovedi concludent că Iuda Galileanul era același cu Iuda tâlharul, fiul lui Ezechia, Iosephus face de două ori această presupunere, și nu văd niciun motiv să ne îndoim de el. Vezi „Războiul iudeilor” 2.65 și „Antichități” 17.271–72. Pentru mai multe date despre relațiile genealogice dintre Iuda și Ezechia, vezi paragraful relevant din Geza Vermes, *Who's Who in the Age of Jesus* (New York: Penguin, 2006), 165–67; de asemenea, J. Kennard, „Judas the Galilean and His Clan”, *Jewish Quarterly Review* 36 (1946): 281–86. Pentru opinia contrară, vezi Richard A. Horsley, „Menahem în Jerusalem: A Brief Messianic Episode Among the Sicarii — Not «Zealot Messianism»”, *Novum Testamentum* 27.4 (1985): 334–48. Despre activitatea lui Iuda Galileanul și efectul ei asupra grupurilor revoluționare care aveau să-i urmeze, vezi Morton Smith, „The Zealots and the Sicarii”, *Harvard Theological Review* 64 (1971): 1–19.

Conceptul biblic al zelului este cel mai bine definit ca „furie plină de râvnă” și e derivat din caracterul divin al lui Dumnezeu, pe care Biblia îl definește ca fiind „foc mistuitor, Dumnezeu plin de râvnă” (Deuteronomul, 4:24). Cel mai celebru model de zel biblic este *Finees*, nepotul lui Aaron

(fratele lui Moise), al cărui exemplu de acțiune individuală spontană reprezintă o expresie a râvnei furioase a lui Dumnezeu și o ispășire a păcatelor națiunii evreiești, devenind un model de spirit justițiar personal în Biblie (Numerii, 25). Vezi propria mea carte *How to Win a Cosmic War*, 70–72. De asemenea, vezi și paragraful relevant din *The Anchor Bible Dictionary*, 1043–54.

Încă o dată, Richard Horsley respinge opinia conform căreia Iuda Galileanul avea aspirații mesianice. Dar refuzul lui se bazează pe două supoziții: mai întâi, că Iuda Galileanul nu era un descendent al lui Ezechia, șeful tâlharilor, despre care am discutat deja mai sus; iar apoi, că Iosephus nu-l numește pe Iuda în mod direct „rege” sau „mesia”, ci îi spune „sofist” „vorbitor dibaci”, termen fără conotații mesianice. Vezi *Menahem în Jerusalem*, 342–43. Oricum, Iosephus îl ia clar în derâdere pe Iuda pentru „aspirațiile lui regale”, cum le numește el. Ce altceva ar putea să însemne asta decât că Iuda avea ambiții mesianice (adică, regești)? Mai mult, Iosephus folosește același termen, „sofist”, pentru a-l descrie atât pe Matei („Antichitățile” 17.6), care avea o legătură vizibilă cu aspirațiile mesianice din timpul revoltei Macabeilor, cât și pe Menahem („Războiul iudeilor” 2.433–48), ale cărui pretenții mesianice nu pot fi contestate. Din acest punct de vedere, sunt de acord cu Martin Hengel, care scrie că „o dinastie de lideri i-a urmat lui Iuda din Galileea, pretențiile mesianice devenind evidente cel puțin la unul, Menahem, ceea ce ne permite să presupunem că «A Patra Sectă» deja avea un fundament mesianic în fondatorul ei”. Vezi *The Zealots* (Londra: T&T Clark, 2000), 299. Totuși, nu-i dau dreptate lui Hengel în sensul că adepții celei de-a patra filosofii pot fi etichetați ca zeloți. Mai degrabă, susțin că ei predicau zelotismul ca doctrină biblică, cerând înlăturarea elementelor străine din Țara Sfântă, motiv pentru care folosesc termenul „zelot”, ca un substantiv comun, pentru a-i descrie. Pentru mai multe informații despre folosirea termenului „sofist” de către Iosephus, vezi nota 71 din traducerea lui Whiston a „Războiului iudeilor”, cartea a II-a, capitolul 1, subcapitolul 3.

Capitolul 5: Unde vă este flota, să măturați marea de romani?

Există foarte puține dovezi istorice privind viața lui Pontius Pilat înainte de numirea lui ca prefect al Ierusalimului, dar Ann Wroe a scris o relatare interesantă, intitulată *Pontius Pilate* (New York: Random House, 1999),

care, deși nu e un studiu științific, oferă categoric o lectură atractivă. Cu privire la diferențele dintre un prefect roman și un procurator, răspunsul cel mai simplu este acela că nu exista niciuna, cel puțin nu într-o provincie mică și destul de nesemnificativă ca Iudeea. Iosephus îl numește pe Pilat procurator în „Antichități” 18.5.6., în timp ce Filon folosește cuvântul „prefect”. Probabil că, în acea perioadă, termenii erau intersanjabili. Am preferat să utilizez pur și simplu termenul de „guvernator”, cu sensul atât de prefect, cât și de procurator.

Pentru mai multe date despre introducerea de către Pilat a scuturilor în Templul din Ierusalim, recomand G. Fuks, „Again on the Episode of the Gilded Roman Shields at Jerusalem”, *Harvard Theological Review* 75 (1982): 503–7, și P.S. Davies, „The Meaning of Philo’s Text About the Gilded Shields”, *Journal of Theological Studies* 37 (1986): 109–14.

S-a scris mult despre motivele pentru care evreii s-au revoltat contra Romei. Nu încap nicio îndoială că a fost o combinație de nemulțumiri sociale, economice, politice și religioase, care, în cele din urmă, au dus la Războiul Evreiesc, dar David Rhoads evidențiază șase cauze principale, în cartea sa *Israel în Revolution*:

6-74 C.E. (Philadelphia: Fortress Press, 1976): (1) evreii apărau Legea lui Dumnezeu; (2) evreii credeau că Dumnezeu îi va duce la victorie; (3) evreii voiau să curețe pământul sfânt de străini și ne-evrei; (4) evreii încercau să apere de profanare Ierusalimul, orașul lui Dumnezeu; (5) evreii voiau să curețe Templul; și (6) evreii sperau să grăbească sfârșitul timpului și venirea lui mesia. Oricum, unii cercetători (categorie din care fac parte și eu) subliniază motivația eshatologică a evreilor mai presus de celelalte motive. Vezi, de exemplu, A.J. Tomasino, „Oracles of Insurrection: The Prophetic Catalyst of the Great Revolt”, *Journal of Jewish Studies* 59 (2008): 86–111. Alții ne avertizează să nu acordăm o pondere prea mare rolului pe care l-a jucat fervoarea apocaliptică în ațâțarea evreilor la revoltă. Vezi, de exemplu, Tessa Rajak, „Jewish Millenarian Expectations”, *The First Jewish Revolt*, ed. Andrea M. Berlin și J. Andrew Overman (New York: Routledge, 2002), 164–88. Rajak scrie: „Așteptarea unui Sfârșit iminent (...) nu reprezenta mentalitatea normală a iudaismului din secolul I”. Totuși, cred că dovezile în sens contrar depășesc pe departe această opinie, iar legătura dintre mesianism și Revolta Evreiască nici nu putea fi mai clară decât în relatarea lui Iosephus despre Războiul Evreiesc.

Cu privire la lista aspiranților mesianici care au apărut în perioada premergătoare Războiului Evreiesc, P.W. Barnett sugerează că, deoarece Iosephus nu numește aceste figuri mesianice *baselius* sau „rege” (cu excepția „Egipteanului”) dovedește că se considerau nu mesia, ci mai degrabă „profeți ai semnelor”. Barnett, însă, consemnează că până și acești profeți ai semnelor „anticipau un act măreț de mântuire eshatologică” — la urma urmei acesta fiind dreptul inerent al unui mesia. Vezi P.W. Barnett, „The Jewish Signs Prophets”, *New Testament Studies* 27 (1980): 679–97. James J. Melaren încearcă (și, după părerea mea, nu reușește) să evite a lua în considerare ideea că evreii așteptau o „asistență divină” pentru a-i învinge pe romani, sau că erau propulsați de fervoarea mesianică, afirmând că „erau pur și simplu optimiști că aveau să reușească”, în același mod în care, să zicem, germanii erau optimiști că urmau să învingă Marea Britanie. Și totuși, ce altceva însemna „optimismul” în Palestina secolului I, dacă nu încrederea în Dumnezeu? Vezi „Going to War Against Rome: The Motivation of the Jewish Rebels”, în *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives*, ed. M. Popovic, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 154 (Leiden, Olanda: Brill, 2011), 129–53.

E de remarcat că, deși Samariteanul își zicea „mesia”, el n-o spunea tocmai în sensul evreiesc al cuvântului. Echivalentul samaritean al termenului „mesia” este *Taheb*. Oricum, Taheb-ul era asociat în mod direct cu mesia. De fapt, cele două cuvinte erau sinonime, după cum dovedește femeia samariteană din Evanghelia lui Ioan, care-i spune lui Isus: „Știi că vine mesia — care se zice Hristos — când va veni acolo, ne va spune nouă toate” (Ioan, 4:25).

Iosephus este primul care folosește cuvântul latinesc „Sicarii” (Iosephus, „Războiul iudeilor” 2.254–55), deși este evident că împrumută termenul de la romani. Cuvântul „Sicarii” apare în Faptele Sfinților Apostoli, 21:38, cu referire la „falsul profet”, cunoscut ca „Egipteanul”, cu care a fost confundat Pavel. Faptele Sfinților Apostoli afirmă că Egipteanul avea patru mii de adepți, o cifră mult mai probabilă decât cei treizeci de mii pe care-i estimează Iosephus în „Războiul iudeilor” 2.247–70 (deși, în „Antichități” 20.171, Iosephus pomenește de un număr mult mai mic).

Cu toate că îi descrie pe sicari ca „niște tâlhari de alt soi”, Iosephus folosește alternativ termenii „sicari” și „tâlhari” pe tot parcursul „Războiului iudeilor”. De fapt, uneori spune „sicari” pentru a descrie grupuri de tâlhari care nu folosesc pumnale sau alte arme. Este foarte

posibil ca motivul pentru care Iosephus a diferențiat sicarii de „ceilalți tâlhari” să fi fost acela de a face distincția între diversele grupuri de tâlhari pentru claritatea narațiunii, deși se poate susține și că, după ascensiunea lui Menahem, în primul an al războiului, sicarii au devenit un grup separat, ușor de recunoscut — același grup care a obținut controlul cetății Masada. Vezi Shimon Applebaum, „The Zealots: The Case for Revaluation”, *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 155–70. După părerea mea, cel mai bun și mai actualizat studiu despre sicari este cel al lui Mark Andrew Brighton, *The Sicarii în Iosephus's Judean War: Rhetorical Analysis and Historical Observations* (Atlanta: Society of Biblical Scholarship, 2009).

Printre alte opinii despre sicari se poate menționa și cea a lui Emil Schurer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, trei volume (Edinburgh: T&T Clark, 1890), pentru care sicarii sunt o fracțiune fanatică a grupării zeloților; Martin Hengel, *The Zealots* (Edinburgh: T&T Clark, 1989), care nu e de acord cu Schurer, susținând că sicarii nu erau decât un subgrup ultraviolent al tâlharilor; Solomon Zeitlin, „Zealots and Sicarii”, *Journal of Biblical Literature* 81 (1962): 395–98, care consideră că sicarii și zeloții erau două grupuri distincte și „adversare”; Richard A. Horsley, „Josephus and the Bandits”, *Journal for the Study of Judaism* 10 (1979): 37–63, pentru care sicarii constituie doar un fenomen localizat, făcând parte dintr-o mișcare mai amplă de „banditism social”, care se răspândise prin zonele rurale din Iudeea; și Morton Smith, „Zealots and Sicarii: Their Origins and Relation”, *Harvard Theological Review* 64 (1971): 7–31, a cărui idee cum că etichetele ca „sicari” și „zeloți” nu reprezentau niște desemnări statice, ci indicau mai degrabă o jinduire generalizată și larg răspândită după doctrina biblică a zelului, a fost adoptată fără rezerve în această carte.

În „Antichități”, scrise la câțiva timp după „Războiul iudeilor”, Iosephus sugerează că proconsulul roman Felix a fost acela care i-a determinat pe sicari să-l asasineze pe arhiereul Ionatan, urmărindu-și propriile sale scopuri politice. Unii cercetători, mai cu seamă Martin Goodman, *The Ruling Class of Judea* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), continuă să susțină acest punct de vedere, socotindu-i pe sicari ca fiind ceva mai mult decât niște ucigași plătiți sau mercenari. Așa ceva este improbabil.

În primul rând, explicația dată în „Antichități” contrazice relatarea anterioară, și mult mai demnă de încredere, dată de Iosephus în „Războiul iudeilor”, care nu face nicio referire la implicarea lui Felix în asasinarea lui

Ionatan. Ba chiar, în descrierea uciderii lui Ionatan din „Antichități”, nici nu pomenește rolul jucat de sicari. În schimb, textul se referă la asasini, în general la „tâlhari” (*testai*). În orice caz, relatarea asasinării lui Ionatan din „Războiul iudeilor” este scrisă deliberat pentru a accentua motivațiile ideologico-religioase ale sicarilor (de unde și sloganul lor: „Niciun alt domn decât Dumnezeu!”), și ca un preludiu al uciderii mult mai semnificative a arhiereului Ana ben Ana (62 e.n.) și a lui Isus ben Gamaliel (63–64 e.n.), care, în cele din urmă, au declanșat războiul cu Roma.

Citatul lui Tacitus despre Felix provine de la Geza Vermes, *Who's Who in the Age of Jesus* (Londra: Penguin, 2005), 89. Citatul din Iosephus despre faptul că fiecare om așteaptă moartea ceas de ceas e din „Războiul iudeilor” 7.253.

Roma a trimis într-adevăr încă un procurator care să-i succeadă lui Gessius Florus: Marcus Antonius Iulianus. Acest lucru, însă, s-a întâmplat în anii Revoltei Evreiești, iar Iulianus nu pare să fi pus niciodată piciorul în Ierusalim.

Discursul lui Agrippa se găsește în „Războiul iudeilor” 2.355–78. Oricât ar fi de emoționant, se observă clar că este creația lui Iosephus.

Capitolul 6: Anul unu

Pentru mai multe informații despre istoria fortăreței Masada și a schimbărilor suferite de ea sub Irod, vezi Solomon Zeitlin, „Masada and the Sicarii”, *Jewish Quarterly Review* 55.4 (1965): 299–317.

Iosephus pare să evite intenționat folosirea termenului „mesia” cu referire la Menahem dar, prin felul în care descrie cum Menahem pozează într-un „rege uns”, recunoscut de popor, nu încapse nicio îndoială că relatează un fenomen care, conform lui Richard Horsley, „poate fi înțeles ca o serie de exemple concrete despre cei mai populari «mesia» și mișcările acestora” (Horsley, „Menahem în Jerusalem”, 340).

Pentru câteva exemple excelente de monede bătute de rebelii evrei victorioși, vezi Ya’akov Meshorer, *Treasury of Jewish Coins from the Persian Period to Bar Kokhba* (Ierusalim și Nyack, N.Y.: Amphora Books, 2001).

Cuvântarea liderului sicarilor a fost compusă de Eleazar ben Yair și se poate găsi în Iosephus, „Războiul iudeilor” 7.335. Descrierea făcută de

Tacitus perioadei „bogate în dezastre” din Roma provine din Goodman, *Rome and Jerusalem*, 430.

Gruparea zeloților era condusă de un preot revoluționar numit Eleazar, fiul lui Simon. Unii cercetători susțin că acesta era unul și același cu Eleazar comandantul gărzilor Templului, care a capturat Templul la începutul revoltei și a stopat toate sacrificiile în favoarea împăratului. Pentru acest punct de vedere, vezi Rhoads, *Israel în revolution*, precum și Geza Vermes, *Who's Who in the Age of Jesus*, 83. Vermes susține că e vorba de același Eleazar care l-a atacat și l-a ucis pe Menahem. Așa ceva e improbabil. Comandantul gărzilor Templului se numea Eleazar, fiul lui Anania și, după cum au arătat atât Richard Horsley, cât și Morton Smith, nu avea nicio legătură cu Eleazar, fiul lui Simon, care a preluat conducerea grupării zeloților în anul 68 e.n. Vezi Smith, „Zealots and Sicarii”, *Harvard Theological Review* 64 (1971): 1–19, și Horsley, „The Zealots: Their Origin, Relationship and Importance in the Jewish Revolt”, *Novum Testamentum* 28 (1986): 159–92.

Majoritatea informațiilor pe care le avem despre Ioan din Gischala provin de la Iosephus, cu care Ioan era în termeni extrem de ostili. Astfel, portretul lui Ioan care reiese din scrierile lui Iosephus este al unui tiran dement care a pus, cu setea lui de putere și sânge, tot Ierusalimul în pericol. Niciun cercetător contemporan nu ia în serios această descriere a lui Ioan. Pentru un portret mai adecvat, vezi Uriel Rappaport, „John of Gischala: From Galilee to Jerusalem”, *Journal of Jewish Studies* 33 (1982): 479–93. Legat de zelul lui Ioan și de idealurile lui eshatologice, Rappaport are dreptate să observe că, deși e dificil să-i cunoaștem cu precizie vederile religioase și politice, alianța lui cu gruparea zeloților sugerează, cel puțin, că privea cu simpatie ideologia zelotă. În orice caz, până la urmă, Ioan a reușit să devină mai puternic decât zeloții și a preluat controlul asupra Templului interior, deși, după câte se știe, l-a lăsat pe Eleazar, fiul lui Simon, să rămână cel puțin cu numele la conducerea grupării zeloților, până în momentul când Titus a invadat Ierusalimul.

Pentru o descriere a foametei din Ierusalim în timpul asediului lui Titus, vezi Iosephus, „Războiul iudeilor” 5.427–571, 6.271–76. Iosephus, care a scris istoria războiului chiar pentru câștigătorul acestuia, îl prezintă pe Titus ca încercând cu disperare să-și împiedice oamenii să ucidă la întâmplare și, mai ales, să distrugă Templul. Acesta este un nonsens vizibil. Nu e decât slugărnicia lui Iosephus față de romani. De asemenea, Iosephus afirmă că

numărul evreilor care au murit la Ierusalim a fost de un milion — evident, o exagerare.

Pentru o imagine completă a ratei de schimb între monedele antice din Palestina secolului I, vezi imensa lucrare a lui Fredric William Madden, *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament* (Londra: Bernard Quaritch, 1864). Madden consemnează faptul că Iosephus se referă la shekel ca fiind egal cu patru drahme atice, ceea ce înseamnă că două drahme echivalează cu o jumătate de shekel (238). Vezi și J. Liver, „The Half-Shekel Offering în Biblical and Post-Biblical Literature”, *Harvard Theological Review* 56.3 (1963): 173–98.

Anumiți cercetători susțin, neconvingător, că nu s-a produs nicio schimbare perceptibilă în atitudinea romanilor față de evrei; vezi, de exemplu, Eric S. Gruen, „Roman Perspectives on the Jews in the Age of the Great Revolt”, 27–42. Cu privire la simbolul defilării cu Tora în timpul Triumfului, cred că Martin Goodman, în *Rome and Jerusalem*, a comentat cel mai bine: „Nu putea exista o demonstrație mai clară a faptului că se sărbătorea nu numai victoria asupra Iudeei, ci și asupra iudaismului” (453). Pentru mai multe date despre iudaism, după distrugerea Templului, vezi Michael S. Berger, „Rabbinic Pacification of Second-Century Jewish Nationalism”, în *Belief and Bloodshed*, ed. James K. Wellman, Jr. (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2007), 48.

E esențial să remarcăm că, în cele mai vechi manuscrise ale Evangheliei lui Marcu pe care le avem, primul verset se încheie cu „Isus Hristosul”. Abia mai târziu, un alt autor a adăugat și expresia „Fiul lui Dumnezeu”. Nu trebuie să fie trecută cu vederea nici semnificația faptului că evangheliile au fost scrise în greacă. De asemenea, e necesar să ținem seama și de faptul că Manuscrisele de la Marea Moartă, cele mai apropiate în timp de evenimente dintre scrierile evreiești care au supraviețuit distrugerii Ierusalimului, ale căror teme și subiecte sunt foarte apropiate de cele din Vechiul Testament, au fost scrise aproape exclusiv în ebraică și aramaică.

PARTEA A II-A

Prolog: Zelul pentru casa ta

Povestea intrării triumfale a lui Isus în Ierusalim și a curățirii Templului poate fi găsită în Matei, 21:1–22; Marcu, 11:1–19; Luca, 19:29–48 și Ioan, 2:13–25. Observați că Evanghelia lui Ioan situează evenimentul la începutul misionariatului lui Isus, pe când Sinopticele îl plasează la sfârșit. Faptul că intrarea lui Isus în Ierusalim îi relevă aspirațiile regești este cât se poate de clar. Amintiți-vă că și Solomon a încălecat pe un asin, în scopul de a fi proclamat rege (Cartea întâi a Regilor, 1:32–40), precum și Absalom, când a încercat să smulgă tronul de la tatăl său, David (Samuil 2,19:26). Conform lui David Catchpole, intrarea lui Isus în Ierusalim se înscrie perfect într-un grup de povestiri care detaliază „intrarea sărbătorească într-un oraș a unui personaj eroic care în prealabil și-a realizat triumful”. Catchpole precizează că acest „model fix de intrare triumfală” se regăsește nu numai la regii israeliți (vezi, de exemplu, Regii 1:32–40), dar și la intrarea lui Alexandru în Ierusalim, intrarea lui Apollonius în Ierusalim, intrarea lui Simon Macabeul în Ierusalim, intrarea lui Marcus Agrippa în Ierusalim, și așa mai departe. Vezi David R. Catchpole, „The «Triumphal» Entry”, în *Jesus and the Politics of His Day*, ed. Ernst Bammel și C.F.D. Moule (New York: Cambridge University Press, 1984), 319–34.

Isus folosește în mod explicit termenul *lestai* cu sensul de „peșteră de tâlhari”, în locul celui mai comun pentru „hoți”, *kleptai* (vezi Marcu, 11:17). Deși poate părea evident că, în acest caz, Isus nu folosește expresia în sensul ei politizat, de „bandiți” — adică persoane cu tendințe zelote — unii cercetători consideră că, de fapt, în acest pasaj Isus se referă în mod concret la ei. Mai mult, unii asociază curățirea Templului de către Isus cu o insurecție condusă de Baraba, care a avut loc cam în aceeași perioadă (vezi Marcu, 15:7). Argumentele sunt următoarele: întrucât Baraba este caracterizat *întotdeauna* prin epitetul *lestes*, folosirea termenului de către Isus trebuie să se refere la masacrul care a avut loc prin jurul Templului, în timpul insurecției conduse de tâlhar. Prin urmare, cea mai adecvată traducere a admonestărilor lui Isus de-aici nu este „peșteră de tâlhari”, ci mai degrabă „ascunzătoare de bandiți”, cu sensul de „fortăreață zelotă”, astfel referindu-se în mod clar la insurecția lui Baraba. Vezi George Wesley Buchanan, „Mark 11:15–19: Brigands in the Temple”, *Hebrew Union*

College Annual 30 (1959): 169–77. Acesta este un argument care ne intrigă, dar există o explicație mai simplă pentru folosirea de către Isus a cuvântului *lestai* în loc de *kleptai* în acest pasaj. Cel mai probabil, evanghelistul îl citează pe profetul Ieremia (7:11), în traducerea sa din Septuaginta (în greacă): „Oare acest templu închinat numelui meu este în ochii voștri peșteră de tâlhari? Acum pricep! zice DOMNUL”. Această traducere folosește expresia *spaylayon laystoun* cu sensul de „peșteră de tâlhari”, ceea ce are sens prin faptul că Septuaginta a fost scrisă cu mult timp înainte ca *lestai* să devină sinonim cu „tâlhari” — ba chiar, cu mult înainte ca în Iudeea sau Galileea să existe tâlhari. Aici, *lestai* este traducerea preferată în greacă a cuvântului ebraic *paritsim*, care este insuficient atestat în Biblia Ebraică și apare de cel mult două ori în întregul text. Cuvântul *paritsim* poate însemna ceva de genul „cei violenți”, deși în Iezechiel 7:22, care folosește tot cuvântul ebraic *paritsim*, Septuaginta traduce termenul în greacă folosind *afulaktos*, care înseamnă ceva de genul „nepăzit”. Ideea este că termenul ebraic *paritsim* era evident problematic pentru traducătorii Septuagintei, și orice încercare de a limita înțelesul cuvintelor ebraice sau grecești la un sens specific sau la o gamă semantică foarte restrânsă e cel puțin dificilă. Astfel, cel mai probabil e că, atunci când folosește cuvântul *lestai* în acest pasaj, Isus nu se referă la ceva mai complicat decât „hoți” — adică felul în care îi vedea el, în fond, pe negustorii și zarafii din Templu.

Rețeaua inextricabilă care lega autoritățile Templului de romani și ideea că un atac împotriva unora ar fi fost considerat și un atac contra celorlalți sunt explicate exemplar de S.G.F. Brandon, în *Jesus and the Zealots* (Manchester: Manchester University Press, 1967), 9. De asemenea, Brandon mai observă corect că romanii n-ar fi rămas neinformați despre incidentul privind curățirea, întrucât garnizoana romană din Fortăreața Antonia avea vedere peste curțile Templului. Pentru opinia contrară analizei lui Brandon, vezi Cecil Roth, „The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV.21”, *Novum Testamentum* 4 (1960): 174–81. Roth pare să nege absolut orice semnificație naționalistă sau zelotă atât a intrării lui Isus în Ierusalim, cât și a curățirii Templului de către el, pe care o interpretează „în sens spiritual și esențialmente non-politic”, afirmând că principala grijă a lui Isus era să golească Templul de orice „operațiuni mercantile”. Alți cercetători duc această argumentație cu un pas mai departe și afirmă că incidentul „curățirii” nici măcar n-a avut loc vreodată sau, cel puțin, nu așa cum îl consemnează toți cei patru evangheliști, întrucât contrastează flagrant cu

mesajul de pace al lui Isus. Vezi Burton Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress Press, 1988). Încă o dată, pare să fie un caz clasic de cercetători care refuză să accepte o realitate evidentă numai pentru că nu corespunde cu propriile lor idei hristologice preconcepute despre cine era și ce însemna Isus. Teza lui Mack este combătută calificat de către Craig Evans, care demonstrează nu doar că incidentul curățirii Templului poate fi asociat cu personajul istoric Isus, ci și că n-ar fi putut să fie înțeles în niciun alt fel decât ca un act cu profunde semnificații politice. Vezi Evans, *Jesus and His Contemporaries* (Leiden, Olanda: Brill, 1995), 301–18. Totuși, în alt loc Evans e în dezacord cu mine privind prezicerea distrugerii Templului de către Isus. Nu numai că el crede că predicția poate fi pusă pe seama lui Isus, pe când eu o văd ca fiind atribuită lui Isus de către autorii evangheliilor, dar Evans consideră că s-ar putea să fi fost principalul factor care l-a motivat pe arhiereu să ia măsuri împotriva lui. Vezi Craig Evans, „Jesus and Predictions of the Destruction of the Herodian Temple in the Pseudepigrapha, Qumran Scrolls and Related Texts”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 10 (1992): 89–147.

Atât Iosephus, cât și Talmudul Babilonian arată că animalele de sacrificiu erau ținute pe Muntele Măslinilor, dar la un moment dat, prin jurul anului 30 e.n., Caiafa le-a transferat în Curtea Neamurilor. Bruce Chilton consideră că inovația lui Caiafa a fost factorul declanșator al intervenției lui Isus în Templu, ca și principalul motiv al dorinței preotului ca Isus să fie arestat și executat; vezi Bruce Chilton, „The Trial of Jesus Re considered”, în *Jesus în Context*, ed. Bruce Chilton și Craig Evans (Leiden, Olanda: Brill, 1997), 281–500.

Întrebarea adresată lui Isus cu privire la legalitatea de a plăti tribut Cezarului poate fi găsită în Marcu 12:13–17, Matei 22:15–22 și Luca 20:20–26. Episodul nu apare în Evanghelia lui Ioan, fiindcă acolo curățirea este plasată printre primele fapte ale lui Isus, nu spre sfârșitul vieții. Vezi Herbert Loewe, *Render unto Caesar* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940). Autoritățile evreiești care încearcă să-i întindă lui Isus o cursă întrebându-l despre plata tributului sunt descrise diferit în Evangheliile Sinoptice, fie ca farisei, fie ca irodieni (Marcu, 12:13; Matei, 22:15), ori ca „scribi și mari preoți” (Luca, 20:20). Această adunare laolaltă a unor autorități disparate indică o surprinzătoare necunoaștere din partea evangheliștilor (care și-au scris cărțile cam la patruzeci-șaizeci de ani după evenimentele descrise în ele) a ierarhiei religioase evreiești din Palestina

secolului I. Scribii erau niște cărturari de nivel mediu sau inferior, pe când marii preoți făceau parte din nobilimea aristocratică; fariseii și irodienii erau cât se poate de deosebiți între ei, din punct de vedere economic, social și (dacă, prin „irodieni”, Marcu sugerează o conexiune saducheică) teologic. E aproape ca și cum autorii evangheliilor ar folosi la întâmplare aceste formule ca sinonime pentru „evrei”.

Faptul că moneda pe care o cere Isus, dinarul, este aceeași cu moneda folosită pentru a plăti tributul către Roma e dovedit incontestabil de către H. St. J. Hart, în „The Coin of «Render unto Caesar»”, *Jesus and the Politics of His Day*, 241–48.

Printre numeroșii cercetători care au încercat să elimine semnificațiile politice ale răspunsului lui Isus privind tributul se numără J.D.M. Derrett, *Law in the New Testament* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2005) și F.F. Bruce, „Render to Caesar”, în *Jesus and the Politics of His Day*, 249–63. Cel puțin, Bruce recunoaște semnificația cuvântului *apodidomi* și, într-adevăr, analiza lui asupra acestui verb este cea la care mă refeream mai sus. Helmut Merkel este unul dintre numeroșii oameni de știință care consideră răspunsul lui Isus către autoritățile religioase ca fiind un nonrăspuns: „The Opposition Between Jesus and Judaism”, *Jesus and the Politics of His Day*, 129–44. Merkel îl citează pe savantul german Eduard Lohse, în dorința de a-i combate pe Brandon și pe aceia care, ca și mine, consideră că răspunsul lui Isus îi trădează sentimentele zelote: „Isus nici nu s-a lăsat ademenit să confere un statut divin structurii de putere existente, nici n-a confirmat poziția revoluționarilor care voiau să schimbe ordinea existentă și să determine venirea Împărăției lui Dumnezeu prin folosirea forței”. Înainte de toate, trebuie să se țină că aici nu este vorba de folosirea forței. Miza acestui pasaj nu e dacă Isus era sau nu de acord cu adepții lui Iuda Galileanul, în sensul că numai prin forța armelor evreii se puteau elibera de sub stăpânirea romană. Aici întrebarea este care anume erau opiniile lui Isus despre cea mai importantă problemă a momentului — ceea ce, întâmplător, constituia și chestiunea fundamentală a zelotismului: trebuia ca evreii să plătească tribut Romei? Acei cercetători care prezintă răspunsul dat de Isus autorităților religioase ca fiind apolitic sunt, după părerea mea, complet orbi față de contextul politic și religios al epocii lui Isus și, mai important, față de faptul că problema tributului este menită în mod clar să fie legată de provocatoarea intrare a lui Isus în Ierusalim, asupra căreia nu poate exista niciun fel de interpretare apolitică.

Din anumite motive, acel *titulus* de deasupra capului lui Isus a fost considerat de cercetători și creștini, deopotrivă* ca un fel de ironie* o glumă sarcastică din partea romanilor. Adevărul este că romanii sunt renumiți pentru multe calități* dar umorul nu face parte dintre acestea. De obicei, o asemenea interpretare se bazează pe o imagine *prima facie* a lui Isus ca fiind un om fără niciun fel de ambiții politice. Așa ceva e o eroare. Fiecare criminal condamnat la execuție primea un *titulus*, pentru ca toată lumea să știe pentru ce crime erau pedepsit și, astfel, să nu mai aibă curajul de a participa la acțiuni similare. Faptul că formularea de pe *titulus*-ul lui Isus este, cel mai probabil, autentică, e demonstrat de către Joseph A. Fitzmeyer, care scrie că: „Dacă *tituli* ar fi fost inventați de creștini, ei ar fi folosit cuvântul *Hristos*, fiind improbabil ca primii creștini să-l numească pe Domnul lor «Regele Iudeilor»”. Vezi *The Gospel According to Luke I-IX* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981), 773. Voi mai vorbi despre „procesul” lui Isus în capitolele următoare, dar este de ajuns să spunem că ideea ca un țaran evreu oarecare să fi fost primit personal în audiență la guvernatorul roman Pontius Pilat, care probabil a mai semnat vreo duzină de ordine de execuție numai în aceeași zi, este atât de neverosimilă, încât nici nu poate fi luată în serios.

În chip ciudat, Luca îi numește pe cei doi oameni crucificați de-o parte și de alta a lui Isus nu *lestai*, ci *kakourgoi*, adică „răufăcători” (Luca, 23:32).

Capitolul 7: Glasul ce strigă în pustie

Toate cele patru evanghelii prezintă relatări variate despre Ioan Botezătorul (Matei, 3:1–17; Marcu, 1:2–15; Luca, 3:1–22; Ioan, 1:19–42). În general, s-a stabilit că o mare parte din acest material evanghelic, inclusiv relatarea copilăriei lui Ioan de către Luca, a derivat din „tradițiile Botezătorului”, perpetuate independent de către adepții lui Ioan. În acest sens, vezi Charles Scobie, *John the Baptist* (Minneapolis: Fortress Press, 1964), 50–51, și Walter Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2001), 59–60. Totuși, Wink consideră că numai unele dintre aceste materiale provin din sursele unice ale lui Ioan. El susține că relatările despre copilăria lui Ioan și cea a lui Isus au fost elaborate, cel mai probabil, în același timp. Vezi și Catherine Murphy, *John the Baptist: Prophet of Purity for a New Age* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003).

Deși, potrivit lui Matei, Ioan îi avertizează pe evrei despre sosirea „Împărăției Cerurilor”, aceasta este doar expresia folosită de Matei pentru Împărăția lui Dumnezeu. De altfel, Matei folosește expresia „Împărăția Cerurilor” pe tot parcursul evangheliei, chiar și în acele pasaje pe care le-a împrumutat de la Marcu. Cu alte cuvinte, putem fi destul de siguri că „Împărăția lui Dumnezeu” și „Împărăția Cerurilor” înseamnă același lucru și că ambele sunt parțial derivate din învățăturile lui Ioan Botezătorul.

Există multe inexactități în relatările evanghelice ale execuției lui Ioan (Marcu, 6:17–29; Matei, 14:1–12; Luca, 9:7–9). În primul rând, evangheliștii se referă la Irodiada ca fiind soția lui Filip, când de fapt ea era soția lui Irod. Soția lui Filip era Salomeea. Orice încercare a comentatorilor creștini conservatori de a remedia această greșeală flagrantă — de exemplu, referindu-se la fratele după tată al lui Antipa ca „Irod Filip” (nume care nu apare în niciun document) — e sortită eșecului. De asemenea, evangheliile par să confunde locul execuției lui Ioan (fortăreața Machaerus) cu amplasamentul curții lui Antipa, care în acea vreme trebuie să se fi aflat la Tiberias. În sfârșit, trebuie să menționăm că este de neconceput ca o prințesă de sânge regesc să fi dansat în fața oaspeților lui Antipa, ținând seama de regulile stricte ale epocii cu privire la evreicele de orice statut. Există, desigur, multe încercări apologetice de a salva povestea evanghelică a decapitării lui Ioan și de a-i susține istoricitatea (de exemplu, Geza Vermes, *Who's Who in the Age of Jesus*, 49), dar sunt de acord cu Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (San Francisco: Harper and Row, 1968), 301–2, și cu Lester L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, vol. 2, 427–28, care susțin amândoi că povestea evanghelică este mult prea fantezistă și plină de erori pentru a putea fi luată drept istorică.

Pentru unele paralele între relatarea lui Marcu despre execuția lui Ioan și Cartea Esterei, vezi Roger Aus, *Water into Wine and the Beheading of John the Baptist* (Providence: Brown Judaic Studies, 1988). De asemenea, povestirea e un ecou al conflictului dintre Ilie și Izabela (Iezabela), soția regelui Ahab (Regi 1, 19–22).

Relatarea lui Iosephus despre viața și moartea lui Ioan Botezătorul se poate găsi în „Antichități” 18.116–19. Regele Aretas al IV-lea a fost tatăl primei soții a lui Antipa, Phasaelis, de care Antipa a divorțat pentru a se însura cu Irodiada. Nu e clar dacă Antipa a fost exilat în Hispania, așa cum afirmă Iosephus în „Războiul iudeilor” 2.183, sau în Galia, cum susține același în „Antichități” 18.252.

Un catalog al abluțiunilor și al ritualurilor cu apă în scripturile și practicile evreiești se poate găsi în R.L. Webb, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1991), 95–132. Pentru mai multe informații despre folosirea apei în ritualurile evreiești de convertire, vezi Shaye J.D. Cohen, „The Rabbinic Conversion Ceremony”, *Journal of Jewish Studies* 41 (1990): 177–203. În Palestina secolului I erau puțini indivizi notabili care practicau acte rituale de imersiune, cel mai celebru fiind ascetul cunoscut ca Bannus, care a trăit ca pustnic în deșert și se îmbăia dimineața și seara în apă rece, ca mijloc de purificare rituală; vezi Iosephus, „Antichități” 2.11–12.

Iosephus scrie pe larg despre esenieni, atât în „Antichități”, cât și în „Războiul iudeilor”, dar cele mai vechi dovezi privitoare la aceștia provin din „Ipotetica” lui Filon din Alexandria, scrisă între anii 35 și 45 e.n. Plinius cel Bătrân vorbește și el despre esenieni, în „Istoria naturală”, scrisă prin anul 77 e.n. El este acela care afirmă că esenienii trăiau în apropiere de Engeddi, pe țărmul apusean al Mării Moarte, deși majoritatea cercetătorilor sunt de părere că esenienii locuiau în Qumran. Eroarea lui Plinius poate porni de la faptul că a scris ulterior războiului cu Roma și distrugerii Ierusalimului, moment în care așezarea Qumran a fost abandonată. Cu toate acestea, a izbucnit o dezbatere aprinsă între cercetători cu privire la comunitatea din Qumran, dacă era cu adevărat eseniană. Norman Golb este, poate, cel mai cunoscut erudit care respinge ipoteza Qumranului esenian. Golb vede sediul din Qumran nu ca pe o comunitate eseniană, ci mai degrabă ca pe o fortăreață hașmoneană. El consideră că documentele găsite în peșterile de lângă Qumran — așa-numitele Manuscrise de la Marea Moartă — nu au fost scrise de esenieni, ci aduse acolo de la Ierusalim, ca să fie păstrate la loc sigur. Vezi Norman Golb, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls? The Search of the Secret Qumran* (New York: Scribner, 1995) și „The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 124 (1980): 1–24. Golb și contemporanii lui aduc câteva argumente valide, și trebuie să recunoaștem că unele dintre documentele găsite în peșterile din Qumran n-au fost scrise de esenieni și nu reflectă teologia eseniană. Fapt este că nu putem fi siguri dacă esenienii au trăit în Qumran sau nu. Acestea fiind zise, sunt de acord cu marele Frank Moore Cross, care a susținut că majoritatea dovezilor le sunt favorabile nu acelora care-i pun pe esenieni în legătură cu

Qumranul, ci acelora care nu o fac. „Cercetătorul care ar «da dovadă de prudență» în identificarea sectei din Qumran cu esenienii se plasează într-o poziție surprinzătoare”, scrie Moore; „el trebuie să sugereze în mod serios că două grupări majore formau comunități religioase comunitare în aceeași zonă a deșertului de lângă Marea Moartă, unde au conviețuit efectiv timp de două secole, având opinii stranii și similare, efectuând lustrații asemănătoare, dacă nu chiar identice, luând mese rituale și oficiind ceremonii. Cercetătorul trebuie să presupună că aceea pe care au descris-o cu grijă autorii clasici a dispărut fără să lase ruine sau măcar cioburi de vase; cealaltă, ignorată sistematic de autorii clasici, a lăsat în urma ei multe ruine, ba chiar și o mare bibliotecă. Prefer să fiu illogic și să-i identific fără ezitare pe oamenii din Qumran cu oaspeții lor pereni, esenienii.” Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*:

Essays in the History of the Religion of Israel (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973), 331–32. Tot ceea ce-ați putea dori să știți vreodată despre ritualurile purificatoare eseniene, și mai mult decât atât, se poate găsi în Ian C. Werrett, *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls* (Leiden, Olanda: Brill, 2007).

Printre aceia care cred că Ioan Botezătorul era membru al comunității eseniene se numără Otto Betz, „Was John the Baptist an Essene?” în *Understanding the Dead Sea Scrolls*, ed. Hershel Shanks (New York: Random House, 1992), 205–14; W.H. Brownlee, „John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls”, în *The Scrolls and the New Testament*, ed. Krister Stendahl (New York: Harper, 1957), 71–90; și J.A.T. Robinson, „The Baptism of John and the Qumran Community: Testing a Hypothesis”, în *Twelve New Testament Studies* (Londra: SCM Press, 1962), 11–27. Printre cei care nu sunt de acord se numără H.H. Rowley, „The Baptism of John and the Qumran Sect”, în *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893–1958*, ed. A.J.B. Higgins (Manchester: Manchester University Press, 1959), 218–29; Bruce D. Chilton, *Judaic Approaches to the Gospels* (Atlanta, Scholars Press, 1994), 17–22; și Joan E. Taylor, *The Immerser: John the Baptist Within Second Temple Judaism* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997).

E de remarcat că, deși versetul Isaia 40:3 a fost aplicat atât lui Ioan, cât și esenienilor, există deosebiri importante în felul în care pasajul pare să fi fost interpretat de amândoi. Pentru mai multe date despre posibila copilărie a lui Ioan „în sălbăticie”, vezi Jean Steinmann, *Saint John the Baptist and the*

Desert Tradition (New York; Harper, 1958). Indiferent dacă Ioan era sau nu membru al comunității esenienilor, e clar că există o serie de lucruri comune între ei, inclusiv spațiul, ascetismul, scufundarea în apă și proprietatea deținută în comun. Luate fiecare în parte, niciunul dintre aceste lucruri nu dovedește în mod concludent vreo legătură între cele două comunități, dar, privite la un loc, susțin cu tărie anumite afinități între Ioan și esenieni care nu trebuie să fie respinse cu prea mare ușurință. În orice caz, Ioan n-ar fi avut nevoie să fie un membru propriu-zis al comunității eseniene pentru a fi influențat de ideile și învățăturile acesteia, care erau destul de bine integrate în spiritualitatea evreiască a epocii.

Deși nicăieri nu se afirmă explicit că botezul lui Ioan nu era destinat să se repete, putem deduce că așa stăteau lucrurile din două motive: în primul rând, fiindcă botezul pare să aibă nevoie de un administrator, ca Ioan, spre deosebire de majoritatea celorlalte ritualuri ale apei, care erau autoadministrate; și, în al doilea rând, fiindcă botezul lui Ioan presupune sfârșitul iminent al lumii, ceea ce ar face ca repetarea lui să devină oarecum dificilă, cel puțin. Vezi John Meier, *A Marginal Jew*, vol. II, 51.

John Meier susține convingător caracterul istoric al expresiei „botez pentru iertarea păcatelor”. Vezi *A Marginal Jew*, vol. II, 53–54. Afirmția lui Iosephus în sens contrar poate fi găsită în „Antichități” 18.116. Robert L. Webb argumentează că botezul lui Ioan era un „botez de pocăință care funcționa pentru a-i iniția pe evrei în grupul de oameni pregătiți, adevăratul Israel”, ceea ce înseamnă că Ioan își formase de fapt propria sectă regională; vezi *John the Baptizer and Prophet*, 197 și 364. Bruce Chilton demontează complet argumentația lui Webb în „John the Purifier”, 203–20.

Afirmția cerească „Acesta este fiul meu, cel Iubit” provine din Psalmul 2:7, în care Dumnezeu i se adresează lui David cu ocazia întronării lui ca rege în Ierusalim („cel Iubit” era porecla lui David). După cum pe bună dreptate remarcă John Meier, acest moment „nu oglindește vreo experiență interioară pe care a avut-o Isus în acea perioadă; el reflectă dorința bisericii creștine de primă generație de a-l defini pe Isus imediat ce începe povestea evanghelică primitivă — cu atât mai mult, cu cât această definiție era necesară pentru a contracara impresia subordonării lui Isus față de Ioan, implicită în tradiția botezării primului de cel de-al doilea” (*Marginal Jew*, vol. II, 107).

Printre acei cercetători care susțin cu convingere că Isus și-a început misionariatul ca discipol al lui Ioan se numără P.W. Hollenbach, „Social

Aspects of John the Baptizer's Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* 2.19.1. (1979): 852–53, și „The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer”, *ANRW* 2.25.1 (1982): 198–200, precum și Robert L. Webb, „Jesus' Baptism: Its Historicity and Implications”, *Bulletin for Biblical Research* 10.2 (2000): 261–309. Webb rezumă relația dintre Ioan și Isus astfel: „Isus a fost botezat de Ioan și, probabil, a rămas cu el pentru un timp, în rolul de discipol. Mai târziu, alături de Ioan și mișcarea sa, Isus s-a angajat și el în misiunea de a boteza, împreună cu Ioan. Deși încă mai era discipol al lui Ioan, poate că Isus ar trebui considerat, în această etapă, ca fiind mâna dreaptă sau protejatul lui Ioan. Deși e posibil să se fi creat tensiuni între discipolii lui Ioan și cei din jurul lui Isus, cei doi considerau că lucrau împreună. Abia mai târziu, după arestarea lui Ioan, s-a produs o schimbare prin care Isus a trecut dincolo de cadrul conceptual al mișcării lui Ioan, sub anumite aspecte. Totuși, Isus pare să aprecieze întotdeauna fundamentul pe care i l-a oferit la început tovărășia lui Ioan”.

Cu privire la perioada petrecută de Isus în sălbăticie, trebuie să reținem că „sălbăticia” este mai mult decât un simplu spațiu geografic. Acolo s-a făcut învoiala cu Avraam, acolo a primit Moise Legea lui Dumnezeu, pe acolo au rătăcit evreii vreme de o generație; tot acolo sălășluia Dumnezeu, astfel încât putea să fie găsit și să se comunice cu el. Folosirea expresiei „patruzeci de zile” în evanghelii — numărul de zile pe care se spune că le-a petrecut Isus în deșert — nu trebuie să fie interpretată în sens literal. În Biblie, „patruzeci” este un echivalent al termenului „mulți/multe”, ca de pildă: „a plouat patruzeci de zile și nopți”. Ideea este aceea că Isus a stat mult timp în deșert.

Nu sunt de acord cu Rudolf Otto, care afirmă că „Ioan nu predica sosirea împărăției cerurilor, ci apropiata judecată a mâniei”; *The Kingdom of God and the Son of Man*, 69. Punctul de vedere al lui Otto este acela că pe Ioan îl preocupa în primul rând venirea judecății lui Dumnezeu, pe care el o numește „Ziua lui Iahve”, pe când punctul de interes al lui Isus era natura mântuitoare a Împărăției lui Dumnezeu pe Pământ. Totuși, chiar și Isus desemnează activitățile lui Ioan ca făcând parte din inaugurarea Împărăției lui Dumnezeu pe Pământ: „Legea și Prorocii au ținut erau în vigoare până la Ioan; de atunci, Împărăția lui Dumnezeu se binevestește” (Luca, 16:16).

Capitolul 8: Urmează-mă

Descrierea galileenilor făcută de către Iosephus se poate găsi în „Războiul iudeilor” 3.41–42. Richard Horsley detaliază competent istoria rezistenței galileene, chiar și când e vorba de „subordonarea politico-economico-religioasă față de înalta preoțime hașmoneană de la Ierusalim”, în *Galilee: History, Politics, People* (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press Internațional, 1995). Horsley scrie că „Templul în sine, datoriile Templului și conducerea lui de către înaltul cler trebuie să le fi fost străine galileenilor, ai căror strămoși se revoltaseră cu secole în urmă împotriva monarhiei solomoniene și a Templului. Astfel, galileenii, la fel ca idumeenii, și-au impus propriile datini ca mijloace de a-și defini și legitima subordonarea față de puterea Ierusalimului” (51). Prin urmare, aserțiunea că părinții lui Luca se duceau la Templu în fiecare an, de Paște, reflectă mai degrabă un punct de vedere propriu evanghelistului decât practicile galileene (Luca, 2:41–51). Vezi și Sean Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels* (Dublin: Gill and MacMilan, 1988), 187–89.

Cu privire la modul deosebit de pronunțare al galileenilor, vezi Obery M. Hendricks, *The Politics of Jesus* (New York: Doubleday, 2006), 70–73. Pentru implicațiile termenului „poporul pământului”, vezi cuprinzătorul studiu realizat de Aharon Oppenheimer, *The 'Am Ha-Aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period* (Leiden, Olanda: Brill, 1977).

Pentru mai multe informații despre membrii familiei lui Isus ca adepți, vezi John Painter, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition* (Columbia: University of South Carolina Press), 14–31.

Termenul grecesc pentru „discipoli”, *hoi mathetai*, se poate referi atât la discipolii bărbați, cât și la femei. Evident, prezența unor femei neînsoțite care urmau din oraș în oraș un predicator itinerant, cu însoțitorii săi în majoritate bărbați ar fi produs scandal în Galileea și, de fapt, în evanghelii există numeroase pasaje în care Isus e acuzat că se însoțește cu „femei ușoare”. Unele variante ale Evangheliei lui Luca spun că Isus avea șaptezeci de discipoli, nu șaptezeci și doi. Discrepanța e irelevantă, întrucât numerele din Biblie — mai ales numerele evocatoare, ca trei, doisprezece, patruzeci și șaptezeci și doi — sunt destinate să fie citite în sens simbolic, nu literal, cu excepția celor doisprezece apostoli, care trebuie priviți în ambele sensuri.

Nu încape nicio îndoială că Isus a desemnat în mod concret doisprezece bărbați ca să reprezinte cele douăsprezece triburi ale lui Israel. Totuși, domnește o mare confuzie cu privire la numele și biografiile reale ale celor Doisprezece. Mulțumită lui John Meier aflăm cam tot ce se poate ști despre cei Doisprezece în *A Marginal Jew*, vol. III, 198–285. Faptul că cei Doisprezece erau unici și diferențiați de restul discipolilor e limpede: „Iar dacă s-a făcut ziuă, a chemat la sine pe ucenicii săi și a ales din ei doisprezece, pe care i-a numit apostoli” (Luca, 6:13). Unii cercetători insistă că cei Doisprezece ar fi fost o creație a bisericii timpurii, dar așa ceva e improbabil. Altfel, de ce să-l facă și pe Iuda unul dintre cei Doisprezece? Vezi Craig Evans, „The Twelve Thrones of Israel: Scripture and Politics în Luke 22:24–30”, în *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition în Luke-Acts*, ed. Craig Evans și J.A. Sanders (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 154–70; Jacob Jervell, „The Twelve on Israel’s Thrones: Luke’s Understanding of the Apostolate”, în *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*, ed. Jacob Jervell (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972), 75–112; și R.P. Meyer, *Jesus and the Twelve* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1968).

Pentru mai multe date privind mesajul anticlerical al lui Isus, vezi John Meier, *A Marginal Jew*, vol. I, 346–47. Meier spune că, în perioada când au fost scrise evangheliile, nu mai existau preoți în iudaism. După distrugerea Templului, moștenitorii spirituali ai fariseilor — rabinii — au devenit cei mai înverșunați oponenți evrei ai noii mișcări creștine, așa că e firesc ca evangheliile să-i plaseze în ipostaza de principali inamici ai lui Isus. Este un motiv în plus ca acele câteva confruntări ostile dintre Isus și preoții Templului să fie considerate autentice. Helmut Merkel dezvoltă subiectul schismei dintre Isus și preoțimea Templului în „The Opposition Between Jesus and Judaism”, *Jesus and the Politics of His Day*, 129–44. În mod interesant, Isus nu este văzut decât o dată conversând cu saducheii, în timpul unei dezbateri despre învierea din ziua de apoi; Marcu, 12:18–27.

Capitolul 9: Cu duhul lui Dumnezeu

O analiză cuprinzătoare a miracolelor individuale săvârșite de Isus se poate găsi în H. Van der Loos, *The Miracles of Jesus* (Leiden, Olanda: Brill, 1965).

Pentru mai multe informații despre Honi și Hanina ben Dosa, vezi Geza Vermes, „Hanina ben Dosa: A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era”, *Journal of Jewish Studies* 23 (1972): 28–50, și *Jesus the Jew* (Minneapolis: Fortress Press, 1981), 72–78. Pentru un studiu mai general asupra făcătorilor de minuni din perioada lui Isus, vezi William Scott Green, „Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition”, *ANWR* 19.2 (1979): 619–47. O critică foarte competentă a cercetărilor despre Hanina se poate găsi în Baruch M. Bokser, „Wonder-Working and the Rabbinic Tradition: The Case of Hanina ben Dosa”, *Journal of Jewish Studies* 16 (1985): 42–92.

Cel mai vechi text despre Apollonios datează din secolul al III-lea și se numește *Viața lui Apollonios din Tyana*, de Filostrat din Atena. Pentru o traducere în limba engleză, vezi F.C. Conybeare, ed., *Philostratus: The Life of Apollonius of Tyana* (Londra: Heinemann, 1912). Cartea lui Conybeare include și traducerea unei lucrări ulterioare despre Apollonios, de Hierocles, intitulată „Iubitorul de adevăr”, care îl compară explicit pe Apollonios cu Isus din Nazaret. Vezi și Robert J. Penella, *The Letters of Apollonius of Tyana* (Leiden, Olanda: Brill, 1979). Pentru o analiză a paralelei dintre Apollonios și Isus, vezi Craig A. Evans, „Jesus and Apollonius of Tyana”, în *Jesus and His Contemporaries*, 245–50.

Cercetările făcute de Harold Remus nu indică nicio diferență între felurile cum descriau păgânii și creștinii timpurii miracolele și pe cei ce le înfăptuiau; „Does Terminology Distinguish Early Christians from Pagan Miracles?”, *Journal of Biblical Literature* 101.4 (1982): 531–51; vezi și Meier, *A Marginal Jew*, vol. II, 536. Alte date despre exorcistul Eleazar se pot găsi în Iosephus, „Antichități” 8.46–48.

O panoramă a magiei și a legilor împotriva ei, în perioada celui de-al doilea Templu, este prezentată de Gideon Bohak în *Ancient Jewish Magic: A History* (Londra: Cambridge University Press, 2008). „La fel ca în fabula cu Rumpelstiltskin (Picior-strâmb), exista o convingere generalizată că a cunoaște numele altcuiva conferă o anumită putere asupra acelei persoane. Rugăciunile magice își extrăgeau adeseori puterea din numele celui care era blestemat sau binecuvântat.” După cum spune Bultmann: „Ideea (...) că a cunoaște numele demonului îți dă putere asupra lui este un motiv binecunoscut și larg răspândit”. Vezi *History of the Synoptic Tradition*, 232. Ulrich Luz citează ca exemplu elenistic povestea lui Chonsu, „Dumnezeul care alungă demonii”, drept pildă de recunoaștere a demonilor: „The

Secrecy Motif and the Marcan Christology”, în *The Messianic Secret*, ed. Christopher Tuckett (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 75–96.

Joseph Baumgarten discută despre relația dintre boală și posedarea demonică și oferă o serie de referințe la alte articole pe același subiect în „The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease”, *Journal of Jewish Studies* 41 (1990): 153–65.

Alte studii utile despre magia din lumea antică găsiți la:

Matthew W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* (Londra: Routledge, 2001); Naomi Janowitz, *Magic in Roman World* (Londra: Routledge, 2001); și Ann Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria* (Leiden, Olanda: Brill, 1996). Cuvântul „magie” provine din termenul grecesc *mageia*, care-și are originile în termenul persan pentru preot, *magos*; valabil și pentru „mag / magi”.

Contrar percepției populare, miracolele lui Isus nu erau destinate să-i confirme identitatea mesianică. În toate profețiile biblice scrise vreodată despre mesia, nu există nicio caracterizare a acestuia ca făcător de minuni sau exorcist; mesia este rege, având sarcina de a restaura gloria Israelului și a-i nimici dușmanii, nu de a-i vindeca pe bolnavi și a alunga demonii (de fapt, în Biblia Ebraică demonii nici nu sunt pomeniți).

Iustin Martirul, Origen și Irineu sunt citați de Anton Fridrichsen în *The Problem of Miracle in Primitive Christianity* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972), 87–95. Poate că cea mai celebră argumentație despre Isus ca magician este controversata teză a lui Morton Smith, *Jesus the Magician* (New York: Harper and Row, 1978). Argumentul lui Smith e foarte simplu: acțiunile miraculoase ale lui Isus din evanghelii prezintă o asemănare frapantă cu ceea ce vedem în „textele magice” ale epocii, aceasta indicând faptul că Isus s-ar putea să fi fost considerat de către confracții săi evrei și de către romani doar un magician ca oricare altul. Și alți cercetători, mai cu seamă John Dominic Crossan, sunt de acord cu analiza lui Morton. Vezi Crossan, *The Historical Jesus*, 137–67. Argumentația lui Smith este solidă și nu merită oprobriul manifestat în anumite cercuri științifice, deși obiecțiile mele la adresa ei sunt exprimate clar în text. Pentru paralele dintre povestirile miraculoase din evanghelii și cele din scrierile rabinice, vezi Craig A. Evans, „Jesus and the Jewish Miracle Stories” în *Jesus and His Contemporaries*, 213–43.

Cu privire la legea pentru curățirea leproșilor, trebuie să se rețină că Tora le permite celor care sunt săraci să înlocuiască doi dintre miei cu doi porumbei sau două turturele (Leviticul, 14:21–22).

Capitolul 10: Vie împărăția Ta

Pentru o tratare clară și concisă a Împărăției lui Dumnezeu în Noul Testament, vezi Joachim Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (New York: Charles Scribner's Sons, 1971). Jeremias declară că Împărăția lui Dumnezeu este „tema centrală din proclamația publică a lui Isus”. Vezi și Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teachings of Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1963) și *Rediscovering the Teachings of Jesus* (New York: Harper and Row, 1967). Perrin se referă la Împărăția lui Dumnezeu ca fiind însuși miezul mesajului lui Isus: „Toate celelalte din învățăturile lui își au punctul de plecare în această convingere centrală, inspiratoare de adorație — sau de ridiculizare, în funcție de perspectiva fiecăruia”.

Conform lui John Meier, „în afara evangheliilor sinoptice și a lui Isus însuși, termenul Împărăția lui Dumnezeu nu pare să fi fost prea larg folosit, nici de evrei, și nici de creștini, la începutul secolului I e.n.” — *A Marginal Jew*, vol. II, 239. Biblia Ebraică nu folosește niciodată expresia „Împărăția lui Dumnezeu”, dar folosește „Împărăția lui Iahve”, în Cartea întâi a Cronicilor, 28:5, când David vorbește despre Solomon așezat pe tronul Împărăției lui Iahve. Cred că putem spune cu deplină certitudine că această sintagmă are aceeași semnificație cu „Împărăția lui Dumnezeu”. Acestea fiind zise, expresia exactă „Împărăția lui Dumnezeu” se găsește numai în textul apocrif „Înțelepciunea lui Solomon” (10:10). Exemple ale suveranității lui Dumnezeu și ale dreptului său de a domni se găsesc, desigur, peste tot în Biblia Ebraică — de exemplu: „Iar Domnul împărățește în veac și în veacul veacului” (Exodul, 15:18). Perrin consideră că impulsul pentru a folosi cuvântul „împărăție” în Rugăciunea către Domnul poate fi găsit într-o rugăciune kaddesh în aramaică descoperită într-o sinagogă străveche din Israel, despre care el afirmă că se folosea în vremea lui Isus. Rugăciunea declară: „Preamărit și preasfințit va fi marele său nume în lumea pe care a creat-o după voia lui. Fie dat să ființeze împărăția în timpul vieții tale și în zilele tale și în timpul vieții tuturor celor din casa lui Israel

cât mai repede și într-un timp apropiat”. Vezi *The Kingdom of God in the Teachings of Jesus*, 19.

La fel ca mulți alți cercetători, Perrin e convins că Isus folosea termenul „Împărăția lui Dumnezeu” în sens eshatologic. Richard Horsley, însă, precizează că, deși acțiunile cu privire la Împărăție pot fi considerate „finale”, acest lucru nu implica neapărat un eveniment eshatologia. „Simbolurile care înconjoară Împărăția lui Dumnezeu nu se referă la un «ultim», «final», «eshatologic» și «atoatetransformator» act al lui Dumnezeu.” Horsley mai scrie: „Dacă sâmburele inițial al oricăroră dintre afirmațiile despre «cineva ca Fiul Omului» care «venea pe norii cerului» provine de la Isus, atunci, la fel ca imaginea din Daniel, 7:13, la care se raportează, ele sunt simbolizări ale răsplătirii celor drepti, persecutați și care suferă”. Ideea lui Horsley este aceea că Împărăția lui Dumnezeu poate fi înțeleasă corect în termeni eshatologiei numai în măsura în care aceasta implică activitatea finală și definitivă a lui Dumnezeu pe Pământ. El observă, pe bună dreptate, că odată ce abandonăm ideea că predicile lui Isus despre Împărăția lui Dumnezeu se referă la Sfârșitul Timpurilor, putem renunța și la dezbateră istorică despre felul cum vedea Isus Împărăția — ca pe un lucru prezent sau viitor. Vezi *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 168–69. Cu toate acestea, pentru cei interesați de dezbateră privind „prezentul sau viitorul”, John Meier, care consideră că Împărăția lui Dumnezeu era înțeleasă ca un eveniment eshatologic, aduce argumente în ambele sensuri, în *A Marginal Jew*, vol. II, 289–351. Printre cei care nu sunt de acord cu Meier se numără și John Dominic Crossan, *Jesus: A revolutionary Biography*, 54–74; Marcus J. Borg, *Jesus: A New Vision* (New York: harper collins, 1991), 1–21; și, desigur, eu însumi. După cum spune Werner Kelber, „Împărăția anunță încheierea unei ordini mai vechi a lucrurilor”. Vezi *The Kingdom in Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), 23.

Pentru mai multe date despre caracteristicile evreiești ale lui Isus din Nazaret, vezi Amy-Jill Levine, *The Misunderstood Jew* (New York: Harperone, 2006). Afirmațiile lui Isus împotriva ne-evreilor pot fi acceptate cu suficient temei ca fiind istorice, dacă ținem seama de faptul că primii creștini îi curtau activ pe ne-evrei pentru a-i converti și n-ar fi fost prea bine sluiți în eforturile lor de aceste versete din evanghelii. Este adevărat că Isus considera că ne-evreii aveau să fie primiți până la urmă în Împărăția lui

Dumnezeu, odată ce aceasta se instaura. Dar, după cum remarcă John Meier, Isus pare să fi considerat că acest lucru era valabil numai la sfârșitul istoriei Israelului, când ne-evreii urmau să fie primiți în împărăție ca subordonați ai evreilor — *A Marginal Jew*, vol. III, 251.

Sunt de acord cu Richard Horsley că poruncile „iubește-ți dușmanul” și „întoarce și celălalt obraz” din Evanghelia lui Luca sunt, foarte probabil, mai apropiate de materialul original Q decât afirmațiile paralele din Matei, care identifică poruncile lui Isus cu porunca din Biblia Ebraică „ochi pentru ochi” (*lex talionis*). Vezi *Jesus and the Spiral of Violence*, 255–65.

Cu privire la Matei, 11:12, am inclus aici varianta versetului — „Împărăția Cerurilor se ia cu năvala și năvălitorii pun mâna pe ea” — atât pentru că sunt convins că aceasta este forma originală a versetului, cât și pentru că se potrivește mai bine cu contextul pasajului. Versiunea standard a pasajului spune: „Din zilele lui Ioan Botezătorul și până acum, Împărăția Cerurilor operează prin forță, iar oamenii puternici o răpesc”. Aceasta este traducerea lui Rudolf Otto din *The Kingdom of God and the Son of Man*, 78. Remarcați că această variantă a versetului este cel mai adesea tradusă imprecis, ca „Din zilele lui Ioan Botezătorul și până acum, Împărăția Cerurilor îndură violență, iar oamenii violenți o răpesc”, deși chiar și aceste traduceri vor include o variantă de interpretare pentru a indica diateza activă pe care o folosesc în traducerea mea. Problema e legată de verbul *biazomai*, care înseamnă „a folosi violența sau forța”. La timpul prezent, *biazomai* poate însemna „a aplica violența cuiva”, dar în acest pasaj nu funcționează prezentul. De asemenea, la diateza pasivă, *biazomai* poate însemna „a folosi violența sau forța” — dar, din nou, în Matei 11:12 nu este folosită diateza pasivă. Conform UBS *Lexicon*, cuvântul *biazomai* din acest pasaj este, de fapt, diateza medie din greacă, și ca atare înseamnă „a exercita violență”. Un indiciu privind modul de a traduce pasajul din Matei 11:12 poate fi găsit în pasajul paralel din Luca 16:16. Luca, poate dorind să evite controversa, omite complet prima jumătate a versetului — „Împărăția Cerurilor se ia prin forță/violență străduință”. Totuși, în a doua jumătate a versetului, folosește la diateza activă exact același cuvânt, *biazetai*, în fraza „și cei ce se silesc pun mâna pe ea”^[7]. În ultimă instanță, traducerea obișnuită, „Împărăția Cerurilor se ia prin violență străduință”, nu se potrivește nici cu momentul când Isus a rostit cuvintele respective, nici cu contextul în care a trăit. Iar contextul e totul. Vezi *Analytic Greek New Testament* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981). De asemenea, vezi și nota despre

Matei, 11:12, din *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996) și *Greek-English Lexicon of the New Testament*", ed. Johannes P. Louw și Eugene A. Nida (Grand Rapids, Michigan: United Bible Societies, 1988). Louw și Nida remarcă, în mod corect, că „în multe limbi poate fi dificil, dacă nu chiar imposibil, să se vorbească despre împărăția Cerurilor care «îndură atacuri violente»”, deși consimt că „o oarecare formă activă poate fi folosită, de exemplu: «și atacă violent Împărăția Cerurilor» sau «... domnia lui Dumnezeu»”.

Capitolul 11: Dar voi cine ziceți că sunt?

Despre așteptarea întoarcerii lui Ilie de către evreii palestinieni în secolul I și inaugurarea epocii mesianice, vezi John J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (Londra: Routledge, 1997). Despre imitarea deliberată a lui Ilie de către Isus, vezi John Meier, *A Marginal Jew*, vol. III, 622–26.

Spre deosebire de Matei și Luca, unde se indică o schimbare în apariția fizică a lui Isus în timpul transfigurării (Matei, 17:2; Luca, 9:29), Marcu susține că Isus s-a transfigurat într-un fel care nu îi afecta decât hainele (9:3). Paralelele dintre descrierea transfigurării și Cartea Exodului sunt evidente: Moise îi ia pe Aaron, Nadab și Abihu pe Muntele Sinai, unde este înghițit de un nor și primește Legile împreună cu schema construirii cortului. Asemenea lui Isus, Moise se transformă pe munte în prezența lui Dumnezeu. Există însă o mare diferență între cele două povești.

Moise primește Legile direct de la Dumnezeu, în timp ce Isus doar îi vede pe Moise și pe Ilie, neprimind nimic de ordin fizic. Diferența dintre cele două povești are ca scop accentuarea superiorității lui Isus față de Moise. Moise se transformă în urma interacțiunii cu puterea divină, în timp ce Isus se transformă prin propriile sale puteri. Morton Smith este de părere că Moise și Ilie, împreună cu Legea și Profetii apar ca subordonați ai lui Isus. Vezi „The Origin and History of the Transfiguration Story”, *Union Seminary Quarterly Review* 36 (1980): 42. Ilie a urcat și el pe munte și a simțit atingerea lui Dumnezeu. „Domnul a spus: Du-te și stai pe munte în prezența lui Dumnezeu și așteaptă-l să treacă. Apoi un vânt puternic a frânt muntele în două și a sfărâmat pietrele în fața Domnului, dar Domnul nu era în vânt. După vânt a fost un cutremur, dar Domnul nu era în cutremur. După cutremur un foc, dar Domnul nu era în foc. Iar după foc a venit o șoaptă blândă”. (Cartea întâi a Regilor, 19:11–12) Trebuie să reținem faptul că

Smith consideră povestea schimbării la față ca aparținând „lumii magice”. Teza sa îl propune pe Isus ca magician „printre alți magicieni”. Smith, așadar, consideră transfigurarea un eveniment de ordin mistic și hipnotic ce necesita liniște; vraja este în cele din urmă ruptă atunci când Petru îi vorbește. Tentativa lui Marcu de a folosi această poveste ca pe o confirmare a mesianismului lui Isus este, în viziunea lui Smith, o greșeală din partea evanghelistului. Totul demonstrează concepția lui Marcu, și anume că puterea lui Isus o depășește pe cea a celorlalte două personaje. Aceasta nu este, bineînțeles, o afirmație nouă în cadrul hristologiei Noului Testament. Pavel afirmă explicit superioritatea lui Isus asupra lui Moise (Romani, 5:14, Corinteni 1, 10:2), la fel ca autorul cărții Evreilor (3:1–6). Cu alte cuvinte, Marcu pur și simplu afirmă una dintre credințele obișnuite ale creștinismului timpuriu — faptul că Isus este noul Moise promis în Deuteronom 18:15. Vezi și Morna D. Hooker, „«What Doest Thou Here, Elijah?» A Look at St. Markus Account of the Transfiguration”, *The Glory of Christ in the New Testament*, ed. L.D. Hurst et al. (Oxford: Clarendon Press, 1987), 59–70. Hooker consideră foarte semnificativ faptul că evanghelia lui Marcu îl menționează întâi pe Ilie, afirmând că Moise era cu el.

Termenul „secret mesianic” este o traducere a cuvântului german *Messiasgeheimnis* și este derivat din clasicul studiu al lui William Wrede, *The Messianic Secret*, tradus în limba engleză de J.C.G. Greig (Londra: Cambridge University Press, 1971). Teoriile despre taina mesianică pot fi împărțite în două mari școli de gândire: cei care consideră că secretul are la bază personajul istoric Isus și cei care îl consideră o creație fie a evanghelistului, fie a comunității marciene timpurii. Wrede argumentează că secretul mesianic este un produs al comunității marciene și o modificare ulterioară a evangheliei. El susține că taina mesianică provine din dorința lui Marcu de a împăca noțiunea creștină primitivă potrivit căreia Isus a devenit mesia abia după înviere, cu cea care îl definea ca mesia pe tot parcursul vieții și misiunii sale. Problema cu teoria lui Wrede este că nicăieri în Marcu 16:1–8 (finalul original al Evangheliei lui Marcu) nu este sugerată o transformare a identității lui Isus mai departe de dispariția sa inexplicabilă din mormânt. În orice caz, este dificil de explicat cum ar fi putut învierea, o noțiune străină așteptărilor mesianice ale palestinienilor secolului I, să dea naștere credinței că Isus era mesia. Concluzia studiului lui Wrede era că: „Isus nu s-a prezentat niciodată ca un mesia” în timpul

vieții, o ipoteză interesantă și probabil corectă. Printre cei care îl dezaprobă pe Wrede și susțin că „secretul mesianic” este un concept provenit tocmai de la personajul istoric Isus se numără și Oscar Cullman, *Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1963), 111–36 și James D.G. Dunn, „The Messianic Secret în Mark”, *The Messianic Secret*, ed. Christopher Tuckett (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 116–36. Pentru mai multe informații generale despre secretul mesianic, vezi James L. Blevins, *The Messianic Secret în Markan Research, 1901–1976* (Washington, D.C.: University Press of America, 1981) și Heikki Raisanen, *The „Messianic Secret” în Mark* (Edinburgh: T&T Clark, 1990). Raisanen susține în mod argumentat că majoritatea teoriilor despre „secretul mesianic” pornesc de la premisa că „punctul de vedere teologic asupra evangheliei lui Marcu s-ar baza pe o singură teologie a tainelor”. El consideră, și mulți cercetători contemporani sunt de acord, că „secretul mesianic” poate fi înțeles doar atunci când conceptul tainei este „dezasamblat... în componente conectate între ele doar la nivel relativ”; Raisanen, *Messianic Secret*, 242–43.

Pentru un scurt bilanț al numeroaselor paradigme mesianice care au existat în Palestina secolului I, vezi Craig Evans, „From Anointed Prophet to Anointed King: Probing Aspects of Jesus’ Self-Understanding”, *Jesus And His Contemporaries*, 437–56.

Deși mulți cercetători contemporani ar fi de acord cu mine că apelativul „Fiul Omului” provine de la Isus ca personaj istoric, trebuie ne întrebăm câte și care dintre afirmațiile referitoare la „Fiului Omului” sunt autentice. Marcu indică trei instanțe principale ale interpretării lui Isus ca deținător al acestei titulaturi obscure. Mai întâi, este folosită în descrierea figurii viitoare care va sosi odată cu Judecata (Marcu, 8:38, 13:26, 14:62). Apoi este folosită în contextul supliciului la care va fi expus Isus (Marcu, 8:31, 9:12, 10:33). Și, în final, mai există un număr de pasaje în care „Fiul Omului” este descris ca un conducător lumesc înzestrat cu autoritatea de a ierta păcate (Marcu, 2:10, 2:28). Dintre aceste trei categorii, a doua este cea mai prezentă la Marcu. Unii cercetători, inclusiv Hermann Samuel Reimarus, *The Goal of Jesus and His Disciples* (Leiden, Olanda: Brill, 1970) acceptă doar istoricitatea citatelor non-eschatologice, așa-numitele „vorbe din popor”. Alții, printre care și Barnabas Lindars, *Jesus Son of Man* (Londra: SPCK Publishing, 1983) le consideră autentice doar pe cele care fac parte din „textele tradiționale” (Q și Marcu) și care reproduc expresia de

bază *bar enasha* (sunt nouă, în total) ca formulă de autointitulare. Și totuși, alții consideră că singurele referiri autentice sunt cele apocaliptice: „Singurele pasaje autentice sunt cele în care expresia e folosită cu sensul apocaliptic pe care îl recunoaștem încă de la Daniel”, scrie Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (New York: Macmillan, 1906), 283. Și evident, mai sunt și alți cercetători care resping validitatea tuturor citatelor legate de „Fiul Omului”. Aceasta a fost, mai mult sau mai puțin, concluzia celebrului „Seminar despre Isus”, susținut de Robert W. Funk și Roy W. Hoover, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: Polebridge Press, 1993). O analiză completă a dezbaterilor seculare privind subiectul ne este oferită de Delbert Burkett în esențiala sa monografie *The Son of Man Debate* (New York: Cambridge University Press, 1999). Un comentariu interesant al lui Burkett este acela că gnosticii ar fi înțeles termenul „fiu” cu sensul său propriu, crezând că Isus își afirmă relația filială cu gnosticul „eon” sau zeul Anthropos („Om”).

Geza Vermes demonstrează că titlul *bar enasha* nu este niciodată folosit în sursele aramaice; „The Son of Man Debate”, *Journal for the Study of the New Testament* 1 (1978): 19–32. Trebuie menționat că Vermes face parte dintre puținii cercetători care consideră că expresia „Fiul Omului” este doar o perifrază aramaică pentru „eu” — un mod indirect și omagial prin care vorbitorul se referă la el însuși — ca atunci când Isus spune: „Vulpile au vizuini și păsările cerului au cuiburi, dar Fiul Omului n-are adică, *eu nu am unde-și odihni să-mi odihnesc capul*” (Matei, 8:20 Luca, 9:58). Vezi și P. Maurice Casey, *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7* (Londra: SPCK Publishing, 1979). Dar, după cum observă Burkett, problema principală cu teoria perifrizei este că „expresia necesită un pronume demonstrativ («acest om»), care în expresia din evanghelie lipsește” — *The Son of Man Debate*, 96. Alții consideră că, dimpotrivă, „Fiul Omului” nici măcar nu se referă la Isus, ci la altă figură pe care Isus o aștepta să îl urmeze. „Dar când va veni Fiul Omului în slava sa, cu toți sfinții îngeri, va sta pe scaunul de domnie al slavei sale” (Matei, 25:31). Printre susținătorii proeminenți ai teoriei că Isus se referea la un alt „fiu al omului”, se numără și Iulius Wellhausen și Rudolf Bultmann. Dar și asta este improbabil, în contextul în care Isus folosește expresia pentru a se compara pe sine cu Ioan Botezătorul: „Căci a venit Ioan, nici mâncând, nici bând și ei zic: «Are demon!» A venit Fiul Omului mâncând și bând și ei zic: «Iată un om mâncăcios și băutor de vin, un prieten al vameșilor și al

păcătoșilor!»” (Matei 11:18–19 Luca 7:33–34). Printre cei care consideră că „Fiul Omului” este o expresie aramaică însemnând „un om” în general sau, în particular, „un om ca mine”, îi menționez pe Barnabas Lindars, *Jesus Son of Man*, și pe Reginald Fuller, „The Son of Man: A Reconsideration”, în *The Living Texts: Essays in Honor of Ernest W. Saunders*, ed. Dennis E. Groh și Robert Jewett (Lanham, Maryland: University Press of America, 1985), 207–17. Acești cercetători subliniază faptul că Dumnezeu i se adresează profetului Iezechiel cu formula *ben adam*, însemnând ființă omenească, dar putând să însemne și ființă omenească ideală. Pentru lipsa unei definiții unitare a termenului în rândul evreilor, vezi Norman Perrin, „Son of Man”, *Interpreter’s Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon, 1976), 833–36, și Adela Yarbro Collins, „The Influence of Daniel on the New Testament”, *Daniel*, ed. John J. Collins (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 90–123.

Deși „cel precum fiul omului” nu este niciodată identificat ca fiind mesia, se pare că teologii evrei și rabinii primului secol așa îl interpretau. Este neclar, însă, dacă și Isus îl vedea pe „cel precum fiul omului” la care se referea Daniel ca pe o figură mesianică. Nu toți cercetătorii sunt de părere că Daniel se referă la un individ anume atunci când folosește expresia „fiul omului”. Este posibil să fie o metaforă pentru Israel și victoria sa asupra dușmanilor săi. Același lucru este valabil și pentru Iezechiel, unde „fiul omului” nu trebuie neapărat să fie un individ pe nume Iezechiel, ci un reprezentant simbolic al omului ideal. De fapt, Maurice Casey crede că „fiul omului” prezent în Cartea lui Enoh nici nu este un individ anume, ci, pur și simplu, un „om”, în sens generic; vezi „The Use of the Term «Son of Man» in the Similitudes of Enoch”, *Journal for the Study of Judaism* 7.1 (1976): 11–29. Nu contrazic această variantă, dar cred că există o diferență clară între sensul cu care este folosit termenul în, să zicem, Ieremia 51:43 — „Cetățile lui au ajuns un pustiu; un pământ fără apă și pustiu, o țară unde nimeni nu locuiește și pe unde niciun fiu al omului *ben adam* nu trece” — și felul în care este folosit la Daniel 7:13 pentru a se referi la un personaj anume.

Atât Enoh, cât și Ezdra îl identifică în mod direct pe „fiul omului” cu mesia, însă în Ezdra 4, este numit de asemenea „fiul meu” de către Dumnezeu. „Căci fiul meu mesia va fi dezvăluit cu aceia care sunt cu el, și aceia care vor rămâne se vor bucura vreme de patru sute de ani. Iar după se vor bucura vreme de patru sute de ani. Iar după acești ani, fiul meu Mesia

va muri, și toți cei ce au suflare omenească” (Ezdra 4, 7:28–29). Cartea lui Ezdra, după cum știm, a fost scrisă la sfârșitul primului secol, sau cel târziu la începutul celui de-al doilea, e.n. Totuși, a avut loc o lungă dezbatere cu privire la datarea „Similitudinilor”. Întrucât nu s-a găsit niciun exemplar al „Similitudinilor” printre numeroasele exemplare din Enoh descoperite la Qumran, majoritatea cercetătorilor sunt convinși că Ezdra 4 n-a fost scrisă decât la mult timp după distrugerea Templului, în 70 e.n. Vedeți Matthew Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes* (Leiden, Olanda: Brill, 1985), precum și David Suter, „Weighed in Balance: The Similitudes of Enoch în Recent Discussion”, *Religious Studies Review* 7 (1981): 217–21, și J.C. Hindly, „Towards a Date for the Similitudes of Enoch: A Historical Approach”, *New Testament Studies* 14 (1967–68): 551–65. Hindly oferă pentru „Similitudini” o dată situată între anii 115 și 135 e.n., care după părerea mea este cam tardivă. De bine de rău, cea mai credibilă dată pe care o putem propune pentru „Similitudini” este cândva după distrugerea Ierusalimului, în 70 e.n., dar înainte de redactarea Evangheliei lui Matei, în jurul anului 90 e.n.

Pentru alte paralele între „fiul omului” la Enoh și „fiul omului” în textul evanghelic specific lui Matei, vezi Burkett, *The Son of Man Debate*, 78 și John J. Collins, „The Heavenly Representative: The «Son of Man» în the Similitudes of Enoch”, în *Ideal Figures în Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, ed. John J. Collins și George Nickelsburg (Chico, California: Scholars Press, 1980), 111–33. Pentru „fiul omului” ca ființă cerească preexistentă în a patra evanghelie, vezi Delbert Burkett, *The Son of the Man in the Gospel of John* (Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1991) și R.G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). Trebuie să reținem că nici la Enoh, nici în Ezdra 4, termenul de „fiul omului” nu este folosit ca titlu și, cu atât mai puțin, în felul folosit de Isus.

Aflat în fața lui Caiafa, Isus citează din Daniel 7:13 și din Psaltire 110:1. „Zis-a Domnul Domnului meu: «Stai de-a dreapta mea, până ce voi pune pe vrăjmașii tăi așternut picioarelor tale»”. La prima vedere, includerea lui Daniel 7:13 și a Psalmului 110:1 în replica lui Isus către arhiereu ar putea părea forțată — însă, conform lui T.F. Glasson, Isus face o legătură foarte firească. Glasson notează că, în Daniel, venirea Fiului Omului „încercuit de norii cerurilor” simbolizează stabilirea Împărăției Cerurilor pe Pământ.

Astfel, odată ce Isus a fost ridicat la rang de „mână dreaptă a lui Dumnezeu”, împărăția pe care a descris-o în 1:15 va deveni „noua comunitate a sfinților”. Pentru Glasson, referirea la Psalmi demonstrează exaltarea personală a lui Isus, în timp ce referirea la Daniel indică instaurarea Împărăției Cerurilor pe Pământ — un eveniment ce va avea loc odată cu moartea și învierea sa. Această teorie se potrivește cu cele trei interpretări pe care le oferă Isus despre „Fiul Omului”. Cu alte cuvinte, Glasson consideră că acesta este momentul în care cele două titluri, mesia și Fiul Omului, ajung să se întâlnească și să îl reprezinte pe Isus. Vezi Thomas Francis Glasson, „Reply to Caiaphas (Mark 14:62)” din *New Testament Studies* 7 (1960): 88–93. Mary Ann L. Beavis observă paralelele dintre povestea întâlnirii dintre Isus și Caiafa și mărturia precedentă făcută de Petru. Ambele scene încep cu întrebări asupra identității lui Isus (8:27, 14:60) și ambele se încheie cu un discurs despre Fiul Omului. Mai mult, în ambele cazuri, Isus este blamat pentru reinterpretarea titlului mesianic (8:32–33, 14:63–65); vezi Mary Ann L. Beavis, „The Trial Before the Sanhedrin (Mark 14:53–65): Reader Response and Greco-Roman Readers”, *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987): 581–96.

Capitolul 12: Nu avem împărat decât numai pe Cezarul

Oricât ar fi de tentant să etichetăm trădarea lui Iuda Iscarioteanul ca pe o simplă înfloritură narativă, atestarea gestului său de către toate patru evangheliile — deși fiecare îi atribuie propria motivație a trădării — ne împiedică să facem acest lucru.

Marcu și Matei afirmă în mod clar că „mulțimea” a fost trimisă din ordinul direct al Sanhedrinului, iar Luca adaugă prezența căpeteniilor Templului în momentul arestării pentru a-și întări punctul de vedere. Numai Evanghelia lui Ioan indică prezența trupelor romane în momentul arestării. Acest lucru e foarte puțin probabil, din moment ce niciun soldat roman nu ar aresta un infractor pentru a-l duce Sanhedrinului, cu excepția cazului în care i-ar fi fost ordonat de către prefect și nu există niciun indiciu că Pilat s-ar fi implicat în situația lui Isus înainte ca acesta să-i fie adus în audiență. Deși Marcu sugerează că cel care a scos sabia era „unul din cei ce stăteau lângă el” (Marcu 14:47), restul evangheliilor îl identifică în mod clar pe cel care a tăiat urechea unui servitor al Templului ca fiind ucenic. De fapt, Ioan spune că ucenicul mănuiitor de sabie ar fi fost chiar Simon Petru (Ioan 18:8–

11). Stinghereala lui Luca față de ideea că Isus s-ar fi opus arestării este ameliorată de insistența cu care povestește că acesta ar fi stopat confruntarea și chiar ar fi vindecat urechea servitorului înainte să fie escortat de către gărzi (Luca 22:49–53). Cu toate acestea, Luca este cel care ne informează că Isus le-ar fi cerut ucenicilor săi să aducă *două* săbii la Ghetsimani (Luca 22:35–38).

Despre Eusebius, vezi Pamphili Eusebius, *Ecclesiastical History*. III.3, citat în George R. Edwards, *Jesus and the Politics of Violence* (New York: Harper and Row, 1972), 31. Relatarea lui Eusebius a fost criticată de câțiva cercetători contemporani, printre care și L. Michael White în *From Jesus to Christianity* (New York: Harperone, 2004), 230.

Raymond Brown argumentează în favoarea unei serii de narațiuni pre-evangelice, descriind zilele patimilor în lucrarea sa enciclopedică *The Death of the Messiah* (New York: Doubleday, 1994), 53–93. Lui Brown i se opune așa-numita Școală Perrin, care respinge ideea unor narațiuni pre-marciene ale zilelor patimilor, susținând că întreaga cronologie a evenimentelor (proces și crucificare) a fost conturată inițial de Marcu și preluată de celelalte evanghelii canonice, inclusiv de Ioan. Vezi *The Passion in Mark: Studies on Mark 14–16*, ed. W.H. Kelber (Philadelphia: Fortress Press, 1976).

Pentru practicarea crucificării de către evrei, vezi Ernst Bammel, „Crucifixion as a Punishment în Palestine”, *The Trial of Jesus*, ed. Ernst Bammel (Naperville, Illinois: Alec R. Allenson, 1970), 162–65. Josef Blinzler menționează că în epoca ocupației romane se instalase o anumită standardizare a procesului de crucificare, mai ales în ceea ce privește prinderea în cuie a mâinilor și a picioarelor pe bârna de lemn. De obicei, procesiunea începea cu o biciuire și, cel puțin la romani, se obișnuia ca osânditul să-și care singur crucea până la locul execuției. Vezi Blinzler, *The Trial of Jesus* (Westminster, Maryland: Newman Press, 1959).

Iosephus notează că evreii care au încercat să evadeze din Ierusalim în timpul asediului lui Titus au fost mai întâi executați și abia pe urmă crucificați: „Războiul iudeilor”, 5. 449–51. Martin Hengel scrie că, deși crucificarea era o pedeapsă rezervată cetățenilor ne-romani, au existat și excepții, mai ales pentru cei ale căror infracțiuni erau considerate acte de trădare. Cu alte cuvinte, a-i acorda unui cetățean „pedeapsa unui sclav” însemna că infracțiunea sa era atât de gravă, încât îi anula cetățenia romană. Vezi Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Holy of the Message*

of the Cross (Philadelphia: Fortress Press, 1977) 39–45. Citatul din Cicero apare în Hengel, 37. Vezi și J.W. Hewitt, „The Use of Nails in the Crucifixion”, *Harvard Theological Review* 25 (1932): 29–45.

Legat de apariția lui Isus în fața lui Caiafa, așa cum este descrisă în evanghelii, Matei și Marcu spun că Isus a fost adus în curtea (*aule*) arhiereului și nu în fața Sanhedrinului. Spre deosebire de Marcu, Matei îl identifică pe arhiereu ca fiind Caiafa. Ioan susține că Isus a fost inițial adus în fața fostului arhiereu Ana, înainte ca acesta să-l trimită ginerelui său și actualului arhiereu Caiafa. Merită menționat că Marcu susține că afirmația cum că Isus va dărâma Templul și va construi altul fără ziduri este falsă, deși Matei, Luca, Faptele Sfinților Apostoli și Ioan arată că tocmai asta anunța Isus că va face (Matei, 26:59–61; Faptele Sfinților Apostoli, 6:13–14; Ioan, 2:19). De fapt, o versiune a aceleiași declarații poate fi întâlnită și în Evanghelia după Toma: „Voi distruge această casă și nimeni nu va putea s-o mai ridice”.

Marcu pune amenințarea lui Isus în gura celor care îl batjocoresc în timpul răstignirii. Dacă afirmația este falsă, așa cum sugerează Marcu, de unde ar fi auzit-o aceștia? De la întrunirea secretă a Sanhedrinului? Puțin probabil. Drept vorbind, asemenea afirmații par fundamentale pentru hristologia bisericii de după anul 70 e.n., care vedea comunitatea creștină ca fiind „Templul fără ziduri”. E de la sine înțeles că, oricare ar fi fost cuvintele folosite de Isus, acesta a amenințat Templul într-un fel sau altul. Același lucru e atestat și la Marcu: „Vezi tu aceste clădiri mari? Nu va rămâne aici piatră pe piatră care să nu fie dărâmată” (Marcu, 13:2). Pentru mai multe informații despre amenințările aduse de Isus Templului, vezi Richard Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, 292–96. Ținând cont de aceste argumente, încercarea disperată a lui Marcu de a demonstra că Isus a fost judecat pe nedrept devine ridicolă.

Raymond Brown enumeră douăzeci și șapte de discrepanțe între procesul lui Isus la Sanhedrin și procedura rabinică de mai târziu; *Death of the Messiah*, 358–59. D.R. Catchpole examinează argumentele împotriva istoricității procesului în „The Historicity of the Sanhedrin Trial”, *Trial of Jesus*, 47–65. Procesele nocturne erau cel puțin neobișnuite, așa cum se demonstrează și în Faptele Sfinților Apostoli, 4:3–5, în care Petru și Ioan sunt arestați pe timp de noapte, dar trebuie să aștepte până dimineață pentru a fi judecați de către Sanhedrin. Luca, autorul acestui pasaj din Faptele Sfinților Apostoli, încearcă să rezolve încurcătura colegilor săi evangheliști

explicând că au fost două înfățișări înaintea Sanhedrinului: una în noaptea arestării lui Isus și alta „în timpul zilei”. În Faptele Sfinților Apostoli 12:1–4, Petru este arestat în timpul Paștelui, dar nu este adus în fața oamenilor pentru a fi judecat decât după festivitate, deși Solomon Zeitlin se opune ideii că Sanhedrinul nu s-ar fi putut reuni în seara Sabatului; Zeitlin, *Who Crucified Jesus?* (New York: Bloch, 1964). Aici am putea opta pentru cronologia lui Ioan, în care Sanhedrinul s-a întrunit cu câteva zile înaintea arestării lui Isus, însă ținând cont că la Ioan devastarea Templului și intrarea triumfătoare în Ierusalim fac parte dintre primele acțiuni ale misionariatului său, deși toți cercetătorii sunt de acord că aceasta a fost principala cauză a arestării sale, logica lui Ioan nu se susține.

Pentru mai multe informații despre dreptul evreilor sub ocupație romană de a condamna infractori la moarte, vezi *Death of the Messiah*, de Raymond Brown, vol. I, 331–48. Concluzia lui Catchpole asupra acestui subiect este cea corectă, în opinia mea: „Evreii puteau judeca un caz de pedeapsă capitală, dar nu puteau executa”. Vezi „The Historicity of the Sanhedrin Trial”, *The Trial of Jesus*, 63. G.W.H. Lampe sugerează că un document oficial al „procesului” lui Isus în fața lui Pilat ar fi trebuit să existe, având în vedere starea de conservare a altor documente similare implicând martiri creștini. Aparent, câțiva scriitori creștini menționează existența unor *Acta Pilati* în secolele al II-lea și al III-lea, însă, chiar dacă acest lucru ar fi fost adevărat (și probabil nu este), nu avem vreun motiv să credem că un astfel de document ar fi altceva decât o altă polemică hristologică. Vezi G.W.H. Lampe, „The Trial of Jesus in the *Acta Pilati*”, *Jesus and the Politics of His Day*, 173–82.

Plutarh scrie că „fiecare infractor trimis la execuție își cară singur crucea”.

PARTEA A III-A

Prolog: Și Cuvântul S-a făcut trup

Dovada că Ștefan era un evreu din diaspora stă în faptul că este desemnat ca liderul „Celor Șapte”, adică „Eleniștii”, care au intrat în conflict cu Ebraicii, după cum aflăm din Faptele Sfinților Apostoli 6 (vezi mai jos, pentru mai multe informații despre Eleniști). Cei care l-au executat pe Ștefan erau oameni liberi, ei înșiși Eleniști, însă recent imigrați în Ierusalim și afiliați cu conducerea iudaică locală. Vezi Marie-Éloise Rosenblatt, *Paul the Accused* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1995), 24.

Cele mai timpurii dovezi ale credinței în învierea morților pot fi găsite în tradițiile ugaritice și iraniene. Scripturile zoroastrice, mai ales Gatha, reprezintă cel mai vechi și, probabil, cel mai bine dezvoltat concept de înviere a individului, atunci când descriu morții „ridicându-se în trupurile lor la sfârșitul lumii” (Yasna 54). Egiptenii credeau că faraonii vor învia, însă nu puteau accepta învierea maselor.

Stanley Porter descoperă exemple de înviere individuală în religiile grecești și romane, dar susține că sunt puține dovezi care să susțină concepția învierii fizice în mentalitatea evreiască. Vezi Stanley E. Porter, Michael A. Hayes și David Tombs, *Resurrection* (Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1999). Jon Douglas Levenson îl contrazice pe Porter, argumentând că învierea trupului este împământenită în Biblia Ebraică și nu aparține, așa cum s-a speculat, exclusiv perioadei celui de-al doilea Templu sau literaturii apocaliptice de după 70 e. N; *Resurrection and the Restoration of Israel* (New Haven: Yale University Press, 2006). Levenson susține că, după distrugerea Ierusalimului, a devenit tot mai populară credința în rândurile rabinilor că răzbunarea lui Israel putea fi atinsă doar prin învierea în carne și oase a morților. Dar până și el recunoaște că marea majoritate a tradițiilor legate de înviere nu se referă la învierea fizică, ci la restaurarea națională. Cu alte cuvinte, este vorba despre o înviere metaforică a poporului evreu ca întreg, nu despre învierea propriu-zisă a muritorilor care au decedat și se vor întoarce în carne și oase. Charlesworth observă că, dacă prin „înviere” înțelegem „ridicarea corpului și sufletului după moarte de către Dumnezeu (cu sensul propriu) către o viață nouă și eternă (și nu o întoarcere la existența muritoare)”, atunci nu există decât un singur pasaj în toată Biblia Evreiască care să se încadreze în

această categorie — Daniel 12:2–3: „Și mulți dintre cei care dorm în țărâna pământului se vor scula, unii la viață veșnică, iar alții spre ocară și rușine veșnică”. Celelalte pasaje care au fost interpretate ca referindu-se la învierea morților cedează în fața unei analize mai aprofundate. De exemplu, în Iezechiel 37 — „Așa grăiește Domnul Dumnezeu oaselor acestora: «Iată, Eu voi face să între în voi duh și veți învia...»” — se specifică faptul că „oasele” reprezintă „Casa lui Israel”. Psalmul 30, în care David îi mulțumește lui Dumnezeu că l-a salvat din Sheol (lumea de apoi la iudei), „Doamne, din împărăția morții ai scos sufletul meu și m-ai ținut cu viață printre cei ce se coboară în mormânt”, se referă în mod evident la vindecarea unei boli și nu la învierea din morți. Același lucru este valabil și în povestea învierii săvârșite de către Ilie (1 Regi 17:17–24), sau chiar în cea a învierii lui Lazăr de către Isus (Ioan 11:1–46). Ambele se încadrează în categoria pildelor despre vindecări, nu despre învieri, presupunându-se că persoana „în viață” va muri din nou. Charlesworth găsește însă dovezi ale unor credințe în învierea morților în Manuscrisele de la Marea Moartă, mai ales în pergamentul numit „Despre înviere” (4Q521), care susține că Dumnezeu, prin mesia, va readuce morții la viață. În mod interesant, această formulă se potrivește cu convingerea lui Pavel că aceia care vor crede în Învierea Domnului vor învia la rândul lor: „și întâi vor învia cei morți întru Hristos” (Tesaloniceni 1, 4:15–17). Vezi James H. Charlesworth *et al*, *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine* (Londra: T&T Clark, 2006). Acele manuscrise care sugerează o înviere a Dreptului Învățător din Qumran nu se referă la o înviere fizică a trupului, ci la cea metaforică a unui popor care a fost văduvit de Templu. Tot o formă de înviere întâlnim și în „Apocrife” — de exemplu, în Cartea întâi a lui Enoh, 22–27, sau în Macabei 2, 14, în care Razis își smulge măruntaiele, iar Dumnezeu i le pune la loc. De asemenea, „Testamentul lui Iuda” sugerează că Avraam, Isaac și Iacob vor renaște la un moment dat (25:1). Privitor la conceptul învierii prezent în Mishna, Charlesworth observă că aceste pasaje sunt prea recente (mai târziu de secolul al II-lea e.n.) pentru a servi drept exemplu credințelor evreiești dinainte de anul 70 e.n., deși recunoaște că este posibil ca „tradiția din Mishna Sanhedrin să definească anumite convingeri ale fariseilor dinaintea anilor 70 e.n.”.

Rudolf Bultmann găsește dovezi ale concepției despre moartea și învierea fiului unei zeități în așa-numitele religii de mistere ale Romei. El afirmă că „gnosticismul, mai presus de toate, recunoaște că Fiul lui Dumnezeu poate

deveni om — omul care să-i mântuiască și pe ceilalți”. Vezi *Essays: Philosophical and Theological* (New York: Macmillan, 1995), 279. Eu susțin concluziile lui Martin Hengel, potrivit cărora valul de interes pentru „misterele” Imperiului Roman și sinteza cu iudaismul și proto-creștinismul care au rezultat nu au avut loc până în secolul al II-lea. Cu alte cuvinte, misterele au fost cele influențate de concepția despre zeitatea care moare și renaște a creștinismului și nu invers. Vezi Martin Hengel, *The Son of God* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1976) 25–41.

Alte texte reprezentative pentru studiul istoric și cultural al învierii în lumea antică includ *The Resurrection: History and Myth* (New York: Doubleday, 2008), autor Geza Vermes și *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2003) al lui N.T. Wright.

Nu încape nicio îndoială că Psalmul 16 este autoreferențial, din moment ce la început se folosește persoana întâi, singular: „Auzi, Doamne, dreptatea mea, ia aminte cererea mea, ascultă rugăciunea mea, din buze fără de viclenie”. Cuvântul ebraic folosit aici pentru „dumnezeiesc” este *chased*. Pentru mine e de la sine înțeles că, atunci când David se autodescrie ca fiind „dumnezeiesc”, o face din smerenie și nu pentru a se zeifica în vreun fel pe sine (ceea ce ar fi fost inimaginabil) sau altă figură davidiană viitoare. Bineînțeles, Luca trebuie să fi folosit varianta din Septuaginta a Psalmului 16:8–11, care traduce cuvântul *chased* prin termenul grecesc *hosion*, însemnând „cel sfânt” — care, ținând cont de contextul și sensul psalmului, ar trebui să fie sinonim cu „dumnezeiesc”. Este un efort de imaginație să considerăm că acest psalm se referă la mesia, dar să-l interpretăm ca pe o profeție a morții și învierii lui Isus ar fi de-a dreptul absurd.

Pledoaria de apărare a lui Ștefan din Faptele Sfinților Apostoli este în mod cert contribuția lui Luca, scrisă la aproape șase decenii după moartea lui Ștefan. Însă merită o cercetare mai atentă, ținând cont că și Luca era un evreu din diaspora — un sirian convertit, vorbitor de limbă greacă din orașul Antiohia —, iar percepția sa despre identitatea lui Isus ar fi trebuit să fie destul de apropiată de cea a lui Ștefan.

Una dintre erorile cele mai flagrante din relatarea neglijentă a lui Ștefan este afirmația că Avraam ar fi cumpărat mormântul pentru îngroparea nepotului său, Iacob, în timp ce Biblia spune că Iacob a fost cel care a cumpărat mormântul (Geneza 33:19), deși el a fost înmormântat împreună cu Avraam la Hebron (Geneza, 50:13). Ștefan susține că Moise a văzut rugul aprins pe Muntele Sinai, când de fapt acesta i-a apărut pe Muntele

Horeb — care, în ciuda câtorva argumente contradictorii, nu erau unul și același lucru (Exodul, 3:1). În continuare, afirmă că Moise a primit legile de la un înger, când de fapt acesta le-a primit direct de la Dumnezeu. Bineînțeles, e posibil ca Luca să fi fost influențat de tradiția jubileană, care susținea că Moise ar fi preluat legile de la „Îngerul Prezenței”. În „Jubileuri” 45.15–16 scrie: „Și Israel și-a binecuvântat copiii înainte de a muri și le-a vorbit despre toate câte se vor abate asupra lor pe pământul Egiptului; și le-a spus ce li se va întâmpla în ultimele zile și i-a binecuvântat și i-a dat lui Iosif două bucăți de pământ. Și a fost înmormântat alături de bătrânii lui, în peștera din Canaan, aproape de tatăl său, Avraam (...) Și i-a lăsat toate cărțile lui și ale strămoșilor săi fiului său, Levi, pentru a le păstra și a le înnoi pentru urmașii săi până în ziua de azi”. În mod interesant, „Jubileurile” sugerează și că Tora ar fi fost scrisă de către Moise, care este cei mai vechi martor al tradiției autorității mozaice asupra Torei.

Pentru mai multe informații despre semnificația frazei „mâna dreaptă a Domnului”, vezi *Eerdmans Dictionary of the Bible* (Cambridge: Eerdmans, 2000), autor David Noel Freedman *et al* Conform lui Freedman, inelul cu pecete era purtat pe mâna dreaptă (Ieremia, 22:24); fiul cel mare primea binecuvântarea prin mâna dreaptă (Geneza, 48:14, 17); poziția de onoare era de-a dreapta cuiva (Psalmi, 110:1); și tot prin intermediul mâinii drepte, Dumnezeu poate aduce izbăvire (Exodul, 15:6), victorie (Psalmi, 20:6) sau curaj (Isaia, 62:8). Remarcile lui Toma din Aquino sunt din *Summa Theologica*, întrebarea numărul 58.

Capitolul 13: Și dacă Hristos n-a înviat

În realitate erau două cortine-perdele (deși unii spun că ar fi fost chiar trei) care separau Sfânta Sfintelor de restul Templului: o cortină (perdea) exterioară, care atârna la intrarea în sanctuarul interior și o cortină (perdea) interioară chiar în cadrul sanctuarului, care separa *hekal*-ul sau poarta, de încăperea dinăuntru, unde locuia spiritul lui Dumnezeu. Este irelevant la care cortină (perdea) se referă evangheliile, din moment ce povestea este legendă, deși trebuie să menționăm că doar cortina (perdeaua) exterioară ar fi fost vizibilă altcuiva în afara arhiereului. Vezi Daniel Gurtner, *Tom Veil: Matthew's Exposition of the Death of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Deși Noul Testament și alte documente istorice dovedesc în mod clar că ucenicii lui Isus au rămas în Ierusalim după crucificarea lui, merită amintit că în Evanghelia lui Matei, după ce învie, Isus le spune ucenicilor săi că se vor reîntâlni în Galileea (Matei, 28:7).

Oscar Cullman, *The State in the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1956); *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1959); John Gager, *Kingdom and Community: The Social World of the Early Christians* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1975), și Martin Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (New York: Charles Scribner's Sons, 1956) au demonstrat cu toții că primii susținători ai lui Isus nu au avut succes în a atrage prea mulți ierusalemiți în mișcarea lor. Gager observă în mod corect că, în general, „primii convertiți nu proveneau din sectoarele de bază ale societății iudaice” (26). Dibelius sugerează că pentru comunitatea rămasă în Ierusalim nu era prioritar să răspândească mesajul mai departe de zidurile orașului, ci să ducă o viață liniștită de meditație în timp ce așteptau a doua venire a lui Isus.

Gager explică succesul mișcării inițiale a lui Isus, în ciuda contradicțiilor doctrinare, bazându-se pe un fascinant studiu sociologic condus de L. Festinger, H.W. Riecken și S. Schachter, numit *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World* (New York: Harper and Row, 1956), care, în cuvintele lui Gager, demonstrează că „în anumite condiții, o comunitate religioasă ale cărei convingeri fundamentale sunt contrazise de evenimentele din jur, nu va sucomba și nu se va destrăma neapărat. În schimb, ar putea demara acțiuni misionare ca răspuns al disonanței cognitive, demontarea unei convingeri importante provocând o stare de îndoială și agitație” (39). Așa cum spune și Festinger în studiul său ulterior, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford: Stanford University Press, 1957): „Prezența disonanței cognitive creează nevoia de a reduce sau a elimina sursa disonanței. Puterea acestei presiuni de a reduce disonanța este o funcție a magnitudinii disonanței” (18).

Există puncte de vedere foarte diferite cu privire la ceea ce însemna a fi „Elenist”. Putea să fi însemnat că aceștia erau păgâni convertiți la creștinism, așa cum pledează Walter Bauer în *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Mifflintown, Pennsylvania: Sigler Press, 1971). H.J. Cadbury este de acord cu Bauer. El consideră că Eleniștii erau creștini ne-

evrei ce ar fi provenit din Galileea sau alte regiuni populate de ne-evrei și care nu erau neapărat prea atașați de Legea Mozaică. Vezi capitolul „The Hellenists”, din *The Beginnings of Christianity*, vol I., ed. K. Lake și H.J. Cadbury (Londra: Macmillan, 1933), 59–74. Cu toate astea, e mult mai probabil ca termenul de „Elenist” să se refere la evrei vorbitori de greacă din diaspora, așa cum demonstrează Martin Hengel în *Between Jesus and Paul* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1983). Marcel Simon este de acord cu Hengel, deși el consideră (spre deosebire de Hengel) că termenul ar fi avut conotații peiorative printre evreii din Iudeea din cauza metropolelor apărute. Simon notează că „Elenismul” se află pe lista ereziilor lui Iustin Martirul în *Trypho* (80.4). Vezi *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church* (New York: Longmans, 1958).

Că „Cei Șapte” erau lideri ai unei comunități independente la începuturile bisericii o atestă activitatea lor de predicatori, vindecători și făcători de miracole. Nu sunt simpli servitori, a căror responsabilitate principală este distribuția mâncării, așa cum sugerează Luca în Faptele Sfinților Apostoli, 6:1–6.

Hengel scrie că „porțiunea comunității vorbitoare de aramaică a fost aproape neafectată” de persecuția Eleniștilor și notează că, ținând cont că evreii convertiți au rămas în Ierusalim cel mai devreme până la izbucnirea războiului din 66 e.n., trebuie să fi ajuns la un mod de conviețuire cu autoritățile clericale. „În Palestina iudaică, numai o comunitate care să respecte legea ar fi putut supraviețui pe termen lung”, conchide el; *Between Jesus and Paul*, 55–56.

Alt motiv care să confirme că mișcarea inițiată de Isus s-a adresat exclusiv evreilor în anii de după crucificare este că una din primele acțiuni întreprinse de apostoli după moartea lui Isus a fost înlocuirea lui Iuda Iscarioteanul cu Matei (Faptele Sfinților Apostoli, 1:21–26). Asta poate indica faptul că ideea reconstituirii triburilor lui Israel era cât se poate de vie imediat după crucificare. Este adevărat, una dintre primele întrebări pe care apostolii i-au adresat-o lui Isus după înviere a fost dacă intenționează să „reinstaureze regatul lui Israel”. Cu alte cuvinte, dacă va îndeplini funcția mesianică pe care nu a reușit să o ducă până la capăt în timpul vieții. Isus evită un răspuns concret, spunându-le că „nu este treaba voastră să știți timpurile sau perioadele; pe acestea Tatăl le-a pus sub stăpânirea sa să le facă” (Faptele Sfinților Apostoli, 1:7).

Capitolul 14: Nu sunt eu apostol?

Dintre epistolele din Noul Testament asociate cu Pavel, numai șapte îi pot fi atribuite cu încredere: Tesaloniceni 1, Galateni, Corinteni 1 și 2, Romani, Filipeni și Filimon. Epistolele atribuite lui Pavel, dar care probabil nu au fost scrise de el, includ Coloseni, Efeseni, Tesaloniceni 2, Timotei 1 și 2, și Tit.

Data convertirii lui Pavel ridică și ea semne de întrebare. Confuzia provine din afirmația lui Pavel în Galateni 2:1 că a mers la Consiliul Apostolic din Ierusalim „după paisprezece ani”. Presupunând că acest consiliu a fost ținut undeva în jurul anului 50 e.n., aceasta ar plasa convertirea lui Pavel în anul 36 sau 37 e.n. Este data pe care o propune și James Tabor în *Paul and Jesus* (New York: Simon and Schuster, 2012). Cu toate astea, unii cercetători consideră că sunt „paisprezece ani” împliniți de la întâlnirea sa inițială cu apostolii — care, susține el, a avut loc la trei ani după convertire, ceea ce ar plasa-o mai aproape de anul 33 e.n., o dată susținută de Martin Hengel în *Between Jesus and Paul*, 31. Adolf Harnack, în *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (New York: Harper and Row, 1972), calculează că Pavel ar fi fost convertit la creștinism la optsprezece luni după moartea lui Isus, dar eu consider această dată mult prea timpurie pentru botezul lui. Sunt de acord cu Tabor și cu ceilalți, fiind de părere că acest lucru trebuie să fi avut loc undeva în jurul anilor 36 sau 37 e.n., cu paisprezece ani înaintea Consiliului Apostolic.

Faptul că rândurile scrise de Pavel Galatenilor privind „așa-zișii stâlpi ai bisericii” le-au *fost* adresate în mod direct apostolilor instalați în Ierusalim și nu unor evrei creștini anonimi cu care să fi intrat în conflict este demonstrat de către Gerd Ludemann în lucrarea sa fundamentală *Paul: The Founder of Christianity* (New York: Prometheus Books, 2002), mai ales paginile 69 și 120 și în cea scrisă împreună cu M. Eugene Boring, *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1989). De asemenea, vezi Tabor, *Paul and Jesus*, 19 și J.D.G. Dunn, „Echoes of the Intra-Jewish Polemic in Paul’s Letter to the Galatians”, din *Journal of Biblical Literature* 112/3 (1993): 459–77.

Recent a avut loc o dezbatere legată de rolul jucat de Pavel în crearea a ceea ce numim astăzi creștinism, în care un număr de cercetători contemporani au venit în apărarea lui Pavel, portretizându-l ca pe un evreu devotat care a rămas loial moștenirii culturale iudaice, precum și legilor și

obiceiurilor lui Moise, dar care considera că misiunea sa era să adapteze iudaismul mesianic unui public păgân. Imaginea tradițională a lui Pavel printre cercetătorii creștinismului este rezumată cel mai bine de către Rudolf Bultmann în *Faith and Understanding* (Londra, SCM Press, 1969), care a descris doctrina lui Pavel ca fiind „practic o religie cu totul nouă, în contrast cu creștinismul palestinian”. Printre cercetătorii care sunt de acord în mai mare sau mai mică măsură cu Bultmann se numără Adolf Harnack, *What is Christianity?* (New York: G.P. Putnam’s Sons, 1902); H.J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish History* (Philadelphia: Westminster Press, 1961); și Gerd Ludemann, *Paul: The Founder of Christianity*, și profesoara mea, Marie-Éloise Rosenblatt, cu *Paul the Accused* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1995).

Până la urmă, există adevăr în ambele școli de gândire. Cei care sunt de părere că Pavel este întemeietorul creștinismului pe care îl știm, sau că el ar fi fost cel responsabil pentru scindarea definitivă a noii religii de iudaism, adesea nu iau în considerare eclectismul iudaismului prezent în diaspora sau influența Eleniștilor vorbitori de limbă greacă, de la care Pavel, el însuși Elenist vorbitor de greacă, este posibil să fi aflat pentru prima oară despre Isus din Nazaret. Dar, ca să fie totul clar, poate că Eleniștii au scăzut importanța Legii lui Moise în predicile lor, dar nu au demonizat-o. Poate că au renunțat la circumcizie ca o condiție premergătoare convertirii, dar nu au militat pentru castrarea celor care nu erau de acord, așa cum făcuse Pavel (Galateni, 5:12). Indiferent dacă Pavel s-a inspirat de la Eleniști pentru doctrina sa neobișnuită, sau a inventat-o singur, nimeni nu poate nega faptul că părerile lui erau diferite de cele mai experimentale mișcări evreiești ale vremii.

Că Pavel vorbește despre el însuși atunci când citează din Isaia 49:1–6, descriindu-se ca „o lumină adusă păgânilor”, este evident, din moment ce chiar și el recunoaște că Isus nu s-a adresat păgânilor (Romani, 15:12).

Cercetările efectuate de N.A. Dahl demonstrează cât de ciudată era folosirea termenului *Xristos* (Christos) de către Pavel. Dahl notează că pentru Pavel, *Xristos* nu este niciodată un predicat, nu este niciodată acordat în genitiv, nu este dat niciodată ca un titlu, ci mereu ca o desemnare, și niciodată nu este folosit ca apozitie, la modul *Jesus ha Xristos* sau Isus Christosul. Vezi N.A. Dahl, *Jesus The Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine* (Minneapolis: Fortress Press, 1991).

Nu era ceva neobișnuit să ți se spună „Fiul lui Dumnezeu” în vechiul iudaism. Dumnezeu îl numește pe David „fiul lui” (Psalmul 2:7). Chiar și pe Israel îl numește „primul-născut” (Exodul 4:22). Dar, în orice caz, „Fiul lui Dumnezeu” are rol de titlu, nu de descriere. Imaginea lui Pavel despre Isus ca fiu al lui Dumnezeu, la propriu, este fără precedent în iudaismul celui de-al doilea Templu.

Conform lui Luca, Pavel și Barnaba s-au separat în urma unei „aprige întâlniri”, despre care Luca spune că ar fi avut legătură cu venirea lui Marcu în următoarea călătorie misionară, dar care e mult mai posibil să fi fost cauzată de cele întâmplate în Antiohia, la scurt timp după Consiliul Apostolic. În timp ce se aflau la Antiohia, Petru și Pavel au stârnit o altercație în plină stradă pentru că, după spusele lui Pavel, Petru a refuzat să mai împartă masa cu păgânii odată ce a ajuns delegația lui Iacov, „de teama celor circumciși” (Galateni, 2:12). Bineînțeles, Pavel este singura sursă pentru acest incident și avem destule motive să ne îndoim de versiunea sa, începând cu faptul că a mânca la aceeași masă cu păgânii nu este interzis de Legea Mozaică. Cearta s-a iscat, probabil, din cauza legilor culinare — este interzis să consumi anumite mâncăruri ale păgânilor —, iar Barnaba a luat partea lui Petru.

Luca spune că Pavel a fost trimis la Roma pentru a scăpa de o conspirație evreiască ce îi voia capul. Dar mai susține și că tribunul roman ar fi ordonat ca aproape cinci sute de soldați să-l însoțească pe Pavel personal până la Caesarea. Acest lucru este absurd și poate fi trecut cu vederea fără ezitare.

Claudius i-a alungat pe evrei din Roma, conform istoricului Suetonius, „deoarece evreii din Roma se răsculau tot timpul, sub instigarea lui Chrestus”. Mulți cercetători sunt de părere că acest Chrestus la care se referă Suetonius este nimeni altul decât Hristos, și că neînțelegerile aveau loc între evreii creștini și necreștini. Așa cum notează F.F. Bruce, „nu trebuie să uităm că, în timp ce noi putem privi înapoi și face diferența dintre evrei și creștini încă din epoca lui Claudius, autoritățile nu ar fi putut face această distincție la vremea respectivă”. F.F. Bruce, „Christianity Under Claudius”, *Bulletin of the John Rylands Library* 44 (Martie 1962): 309–26.

Capitolul 15: Cel Drept

Atât descrierea lui Iacov, cât și cea a cererilor evreilor sunt desprinse din relatările evreului creștin Hegesip (100–180 e.n.) Cele cinci cărți ale lui

Hegesip despre începuturile Bisericii ne sunt accesibile doar datorită pasajelor citate în textul de secol III „Istoria Ecclesiastică” a lui Eusebius din Caesarea (cca. 260- cca. 339 e.n.), un arhiepiscop al bisericii sub împăratul Constantin.

Este discutabil cât de mult ne putem baza pe Hegesip. Pe de altă parte, Hegesip este responsabil pentru un mare număr de afirmații a căror istoricitate este larg acceptată, inclusiv cea care spune: „Controlul bisericii, împreună cu apostolii, a fost predat lui Iacov, care, încă din timpul Domniei sale și până în zilele noastre a fost numit «cel Drept», existând mai mulți Iacovi, dar acesta fiind sfânt încă de la naștere” (Eusebius, „Istoria Ecclesiastică” 2.23). Această afirmație este susținută de numeroase atestări (vezi mai jos) și poate fi descifrată inclusiv în scrisorile lui Pavel și în Faptele Sfinților Apostoli. Cu toate acestea, există câteva tradiții pe care Hegesip le descrie incorect, printre care afirmația sa că Iacov avea voie să „între singur în Sanctuar”. Dacă prin „Sanctuar” Hegesip înțelege „Sfânta Sfințelor” (și este discutabil dacă la asta se referă), atunci afirmația este pur și simplu falsă; numai arhiereul putea intra la Sfânta Sfințelor. De asemenea, Hegesip propune o variantă a morții lui Iacov, care contrazice relatarea lui Iosephus din „Antichități”, considerată plauzibilă de către majoritatea cercetătorilor. În „Istoria Ecclesiastică” însă, Iacov moare din cauza răspunsului dat evreilor, după ce aceștia îi cer să-i convingă pe oameni să nu-l mai vadă pe Isus ca pe un mesia. „Iar el Iacov răspunse cu voce tare: «De ce îmi cereți să-i fac asta lui Isus, Fiul Omului? El se află în Rai, de-a dreapta marii puteri, și se pregătește să coboare din nori pe pământ!» Așa că ei au urcat și l-au doborât pe cel Drept și și-au spus: să-l omorâm cu pietre pe Iacov cel Drept. Și au început să-l lovească, pentru că nu murise de la căzătură, dar el s-a întors și a îngenunchiat și a zis: «Te rog, Dumnezeule, tatăl nostru, iartă-i, pentru că nu știu ce fac».”

Ce este fascinant la această poveste e faptul că pare să fie o variantă a poveștii martiriului lui Ștefan din Faptele Sfinților Apostoli, fragment preluat la rândul său din răspunsul dat de Isus înaltului preot Caiafa, în Evanghelia lui Marcu. A se observa, de asemenea, paralela dintre ultimele cuvinte ale lui Iacov și cele ale lui Isus de pe cruce din Luca 23:24.

Hegesip încheie povestea martiriului lui Iacov astfel: „Și unul dintre ei a luat bâta cu care se băteau hainele și l-a lovit în cap pe omul drept. Și astfel a devenit martir. L-au îngropat pe loc, lângă Templu, iar monumentul său se află încă acolo. A devenit un martor adevărat, atât pentru evrei, cât și pentru

greci, că Isus este Hristos. Și Vespasian i-a asediat imediat”. (Eusebius, „Istoria Ecleziască”, 2.23.1–18) Din nou, în timp ce cercetătorii preferă aproape în unanimitate relatarea lui Iosephus față de cea a lui Hegesip, merită menționat că legenda descrisă de el se reflectă și în lucrarea lui Clement din Alexandria, care scrie că „au fost doi Iacovi, unul care a fost doborât de pe parapet al Templului și bătut cu bâta, și încă un Iacov fiul lui Zevedeu, care a fost decapitat” (Clement, „Ipoteze”, Cartea a VII-a).

Iosephus scrie despre confiscarea zeciuiei preoților inferiori de către aristocrația clericală în „Antichități” 20.180–81: „Cât despre arhiereul Anania, puterea acestuia creștea de la o zi la alta și reușise să obțină respectul cetățenilor într-un singur fel; căci era nespus de avar: astfel și-a cultivat prietenia cu Albinus și cu arhiereul Isus, fiul lui Danneus, făcându-le daruri; avea, de asemenea, servitori foarte violenți, care aveau legături cu tot felul de oameni fără Dumnezeu și aceștia erau trimiși să recupereze zeciuială care le aparținea preoților, neezitând să apeleze la forță atunci când cineva refuza să le înmâneze zeciuială. Așa că și ceilalți arhierei au acționat la fel, la fel și servitorii lor, fără să îi poată opri cineva; astfel unii dintre preoți, mai ales cei bătrâni care se bazau pe zeciuială, au murit de înfometare”. Acest Anania este probabil Ana cel Bătrân, tatăl lui Ana, cel care l-a ucis pe Iacov.

Descrierea lui Iosephus despre martiriul lui Iacov poate fi găsită în „Antichități” 20.9.1. Nu toată lumea este convinsă că Iacov a fost executat pentru că era creștin. Maurice Goguel, de exemplu, emite ipoteza că, din moment ce și cei executați alături de Iacov erau creștini, atunci și numele lor ar fi fost păstrate în tradiția creștină; Goguel, *Birth of Christianity* (New York: Macmillan, 1954). Unii cercetători, printre care și eu, suntem de părere că Iacov a fost executat după ce l-a acuzat pe Ana de confiscarea zeciuiei care revenea clasei inferioare de preoți; vezi S.G.F. Brandon, „The Death of James the Just: A New Interpretation”, *Studies in Mysticism and Religion* (Jerusalem: Magnus Press, 1967): 57–69.

Este greu de descifrat din paragrafele lui Iosephus dacă evreii au fost indignați de modul de coordonare a procesului sau de verdictul nedrept al acestuia. Faptul că s-au plâns lui Albinus pentru convocarea ilegală a Sanhedrinului de către Ana, în lipsa unui procurator, ar indica varianta procedurii juridice ca sursă a nemulțumirii. În ciuda acestui lucru, sunt de acord cu John Painter, când spune că „presupunerea că evreii ar fi fost nemulțumiți de Ana fiindcă alegea de unul singur într-un caz care ar fi

necesitat intervenția autorității romane pentru aplicarea pedepsei cu moartea (vezi Ioan 18:31) nu este o obiecție ridicată de «cei mai înțelepți... și stricți în descifrarea legii»... Mai degrabă, sugerează că aceștia nu au fost de acord cu verdictul că Iacov și ceilalți ar fi încălcat legea.” Vezi John Painter, „Who Was James?”, din *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*, Bruce Chilton și Jacob Neusner, ed. (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001); 10–65; 49.

Pierre-Antoine Bernheim este de acord: „Probabil că Iosephus, atunci când se referă la nemulțumirea «celor mai înțelepți în descifrarea legii», este interesat să sublinieze nedreptatea verdictului în raport cu Legea lui Moise, așa cum era ea înțeleasă de experți recunoscuți, și nu încălcarea procedurii impuse de romani în cazul întrunirii Sanhedrinului...” *James, the Brother of Jesus* (Londra: SCM Press, 1997), 249.

În timp ce unii cercetători — de exemplu, Craig C. Hill în *Hellenists and Hebrews* (Minneapolis: Fortress Press, 1992) — îi contrazic pe Painter și pe Bernheim, argumentând că plângerea evreilor nu avea legătură cu Iacov, cei mai mulți (printre care și eu) suntem convinși că reclamația evreilor a fost o reacție la adresa verdictului și nu la desfășurarea procesului; vezi F.F.

Bruce, *New Testament History* (New York: Doubleday, 1980), mai ales paginile 372–373.

Citatul lui Hegesip privind autoritatea lui Iacov poate fi găsit în „Istoria Ecleziasitică” 2.23.4–18. Nu este clar dacă istoricul vrea să spună că, după moartea lui Isus, controlul bisericii a fost preluat de către apostoli împreună cu Iacov, sau dacă Iacov a preluat de unul singur controlul asupra bisericii și a apostolilor. În orice caz, conducerea lui Iacov este recunoscută. Gerd Ludemann este de părere că fraza „cu apostolii” nu exista în textul original, ci a fost adăugată de Eusebius pentru a confirma autoritatea apostolică prezentă în conștiința publică. Vezi *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1989).

Materialul lui Clement din Roma este preluat de la așa-numitele lucrări Pseudo-Clementine, care, deși compilate în jurul anului 300, reflectă tradiții iudeo-creștine mult mai vechi, ce pot fi urmărite prin intermediul celor două documente principale ale textului: „Predicile” și „Recunoașterile”. „Predicile” conțin două epistole: Epistola lui Petru, în care Iacov este descris ca „Domn și Episcop al Sfintei Biserici”, și Epistola lui Clement, care i se adresează lui Iacov, „Episcopul Episcopilor, care conduce Ierusalimul, Sfânta Adunare a Evreilor și toate Adunările de pretutindeni”.

„Recunoașterile” sunt probabil alcătuite după un document mai vechi, intitulat „Înălțarea lui Iacov”, pe care majoritatea cercetătorilor îl datează pe la mijlocul secolului al II-lea. Georg Strecker este de părere că „Înălțarea” a fost scrisă în Pella, acolo unde se pare că s-ar fi adunat congregația creștină din Ierusalim după distrugerea orașului. Vezi capitolul său „The Pseudo-Clementines” din *New Testament Apocrypha*, vol. II, Wilhelm Schneemelker, ed. (Londra: Cambridge University Press, 1991), 483–541.

Pasajul din „Evanghelia după Toma” poate fi găsit în capitolul 12. În mod accidental, numele „Iacov cel Drept” apare și în Evanghelia Evreilor; vezi *The Nag Hammadi Library* pentru textul complet al ambelor lucrări. Eusebius îl citează pe Clement din Alexandria în „Istoria Eccleziastică” 2.1.2–5. Evident, titlul de „episcop” acordat lui Iacov este anacronic, dar implicațiile sale sunt clare. O traducere în limba engleză a volumului „Viețile Sfinților” de Ieronim (traducerea lui Ernest Cushing Richardson) poate fi găsită în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. III (Edinburgh: T&T Clark, 1892). Pasajul pierdut în care Iosephus pune distrugerea Ierusalimului pe seama morții nedrepte a lui Iacov este citat de Origen în *Contra Celsum* 1.47, de Ieronim în „Viețile” și în „Comentariul asupra Galatenilor”, și de către Eusebius în „Istoria Eccleziastică” 2.23.

Autoritatea lui Iacov de a prezida Consiliul Apostolic este demonstrată de faptul că este ultimul care ia cuvântul și își începe discursul cu cuvântul *krino*, sau „Decretez”. Vezi Bernheim, *James, Brother of Jesus*, 193. Așa cum observă Bernheim, faptul că Pavel, atunci când face referire la cei trei stâlpi ai bisericii, începe mereu cu Iacov, se datorează rangului acestuia. Acest lucru se reafirmă în redactări mai târzii ale textului, în care copiiștii au schimbat ordinea pentru a-l menționa pe Petru înaintea lui Iacov, punându-l astfel în fruntea bisericii. Orice îndoială legată de superioritatea lui Iacov față de Petru este desființată în pasajul din Galateni 2:11–14, în care trimișii lui Iacov la Antiohia îl obligă pe Petru să nu mai mănânce la aceeași masă cu păgânii, pe când cearta care urmează între Petru și Pavel îl face pe Barnaba să-l abandoneze pe Pavel și să se întoarcă la Iacov.

Bernheim subliniază rolul succesiunii dinastice și felul în care aceasta a influențat primii creștini ai Bisericii, în *James, Brother of Jesus*, 216–17. Eusebius menționează că Simeon, fiul lui Cleopa, a fost cel care i-a urmat lui Iacov: „După martiriul lui Iacov și ocuparea Ierusalimului care i-a urmat, acei apostoli și ucenici ai Domnului care au supraviețuit s-au întâlnit

și, împreună cu rudele de sânge al Domnului nostru (majoritatea fiind încă în viață), au format un consiliu și s-au sfătuit cu toții cine ar fi demn de rolul succesorului lui Iacov; și cu toții au fost de acord că acesta ar trebui să fie Simeon, fiul lui Cleopa, despre care Evangheliile nu menționează nimic, ca fiind cel mai potrivit să ocupe tronul comunității din acel loc. El era vărul mântuitorului — sau, cel puțin, așa se spune. Iar Hegesip spune într-adevăr că tatăl său, Cleopa, era fratele lui Iosif” („Istoria Ecclesiastică” 3.11). Referitor la nepoții lui Iuda, celălalt frate al lui Isus, Hegesip scrie că „au condus biserici, fiind în egală măsură membri ai familiei Domnului și martiri” (*Istoria Ecclesiastică* 3.20).

Trebuie remarcat că celebra afirmație a lui Isus, numindu-l pe Petru „piatra pe care își va construi biserica”, este respinsă din punct de vedere istoric de majoritatea cercetătorilor. Vezi, de exemplu, PHEME PERKINS, *Peter, Apostle for the Whole Church* (Philadelphia: Fortress Press, 2000); B.P. ROBINSON, „Peter and His Successors: Tradition and Redaction in Matthew 16:17–19”, *Journal for the Study of the New Testament* 21 (1984), 85–104; și ARLO J. NAU, *Peter in Matthew* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1992). John Painter demonstrează că nu există nicio legendă privind conducerea bisericii din Ierusalim de către Petru. Aceste legende și tradiții sunt valabile doar pentru Roma. Vezi Painter, „Who Was James?” 31.

Unii cercetători consideră că Petru ar fi fost capul Bisericii până să fie forțat să părăsească Ierusalimul. Vezi, de exemplu, OSCAR CULLMAN, *Peter: Disciple. Apostle. Martyr* (Londra: SCM Press, 1953). Dar această viziune se bazează în mare parte pe o interpretare greșită a pasajului 12:17 din Faptele Sfinților Apostoli, în care Petru, înainte de a fi forțat să părăsească Ierusalimul, îi spune lui Ioan Marcu să-l anunțe pe Iacov despre plecarea sa la Roma. Cullman și alții susțin că acesta ar fi momentul în care conducerea Ierusalimului este transferată de la Petru la Iacov. Cu toate astea, așa cum demonstrează John Painter, interpretarea corectă este că Petru îl informează pur și simplu pe Iacov (superiorul său) despre activitățile sale înainte să părăsească orașul. Pasajul nu indică prin nimic — și nici alte pasaje din Faptele Sfinților Apostoli, de fapt — că Petru ar fi condus biserica din Ierusalim. Vezi Painter, „Who was James?” 31–36.

Cullman susține de asemenea că, în timpul lui Petru, biserica ar fi fost mult mai degajată în respectarea și aplicarea legii, devenind mai rigidă abia după ce a preluat Iacov puterea. Singura dovadă care să susțină teoriile de

mai sus provine din povestea convertirii romanului Cornelius de către Petru. Deși istoricitatea acestui episod este îndoielnică, tot nu demonstrează că Petru ar fi avut o atitudine mai relaxată cu privire la aplicarea legii și în niciun caz nu indică autoritatea lui Petru asupra adunării din Ierusalim. Faptele Sfinților Apostoli exprimă foarte clar divergențele de opinie dintre primii discipoli ai lui Isus cu privire la flexibilitatea legii. Poate că Petru era într-adevăr mai puțin rigid decât Iacov, când venea vorba de interpretarea legii, dar acest lucru e irelevant, după cum comentează și Bernheim: „Nu avem motive să credem că biserica din Ierusalim era mai puțin liberală în 48/49 decât era la începutul anilor 30“, *James, Brother of Jesus*, 209.

Wiard Popkes enumeră dovezile pentru datarea în secolul I a epistolei lui Iacov în „The Mission of James in His Time“, *The Brother of Jesus*, 88–99. Martin Dibelius dezaproabă datarea textului în secolul I. El consideră că epistola este de fapt un amalgam de învățături iudeo-creștine care aparțin secolului al II-lea. Vezi Martin Dibelius, *James* (Philadelphia: Fortress Press, 1976). Este important să menționăm că epistola lui Iacov este adresată „celor douăsprezece triburi israelite împrăștiate în Diaspora“. Iacov pare să creadă în continuare în împlinirea profeției că triburile evreiești se vor reuni și Israelul va fi eliberat. Cercetătorii consideră că motivul pentru care se pot trasa atât de multe paralele între Epistola lui Iacov și Evanghelia după Matei este acela că la baza lor s-ar afla o tradiție populară, adesea numită „M“ în cadrul studiilor, care poate fi găsită la Iacov.

Bruce Chilton scrie despre jurământul nazireilor pe care Pavel este obligat să-l facă, în capitolul „James in Relation to Peter, Paul and Jesus“ al lucrării sale *The Brother of Jesus*, 138–59. Chilton consideră că atât Iacov, cât și Isus ar fi fost nazirei. El crede că apelativul „Nazarineanul“ este o denaturare a termenului „nazireu/nazireat“. A se observa că, în Faptele Sfinților Apostoli 18:18, Pavel participă la o procesiune foarte asemănătoare cu jurământul nazireatului. După ce pleacă în Siria pe mare, Pavel acostează în Caesarea, mai exact în portul estic al Corintului. Acolo, spune Luca, „i-a fost tăiat părul, deoarece se afla sub jurământ“. Deși este clar că Luca se referă la un jurământ nazireat, referirea pare confuză în privința naturii și a practicii acestuia.

Tot scopul ritualului era tăierea părului la finalul jurământului. Luca nu oferă niciun indiciu despre scopul acestui jurământ, însă dacă a fost pentru a călători în siguranță spre Siria, acesta n-a ajuns la destinație și atunci

jurământul n-a fost împlinit. Mai mult decât atât, jurământul nazireat pe care îl face Pavel nu are loc la Templu și nu implică un preot.

John Painter prezintă tot materialul anti-paulin găsit în *Pseudo-Clementine*, inclusiv altercația din Templu dintre Pavel și Iacov, în „Who Was James?” 38–39. De asemenea, Painter abordează dezvoltarea Legii lui Moise de către Isus între paginile 55 și 57.

Comunitatea care a continuat să urmeze învățăturile lui Iacov secole întregi după distrugerea Ierusalimului și-a spus „ebioniți” sau „cei săraci”, pentru a onora devotamentul lui Iacov față de nevoiași. Este posibil să se fi numit așa încă din timpul vieții lui, termenul fiind menționat în capitolul al II-lea al Epistolei lui Iacov. Ebioniții insistau asupra circumciziei și aderării stricte la lege. Până târziu în secolul al IV-lea, l-au considerat pe Isus ca pe un om obișnuit. Au reprezentat una dintre numeroasele comunități eterodoxe marginalizate și persecutate după ce Consiliul de la Niceea din 325 e.n. A declarat neoficial creștinismul paulin religia ortodoxă a Imperiului Roman.

Bibliografie

Cărți

Anderson, Jeff S., *The Internal Diversification of Second Temple Judaism*, Lanham, Maryland: University Press of America, 2002.

Aslan, Reza, *How to Win a Cosmic War: God, Globalization, and the End of the War on Terror*, New York: Random House, 2009.

Aus, Roger, *Water into Wine and the Beheading of John the Baptist*, Providence: Brown Judaic Studies, 1988.

Avi-Yonah, M. Și Z. Baras, ed., *The World History of the Jewish People: The Herodian Period*, Ierusalim: New Brunswick, 1975.

Bammel, Ernst, ed., *The Trial of Jesus*, Naperville, Illinois: Alec R. Allenson, 1970.

Bammel, Ernst și C.F.D. Moule, ed., *Jesus and the Politics of His Day*, New York: Cambridge University Press, 1984.

Batey, Richard A., *Jesus and the Forgotten City: New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1991.

Bauer, Walter, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Mifflintown, Pennsylvania: Sigler Press, 1971.

Beard, Mary, John North și Simon Price, *Religions of Rome: A Sourcebook*, două volume, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Beilby, James K. Și Paul Rhodes Eddy, ed., *The Historical Jesus: Five Views*, Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 2009.

Berlin, Andrea M. Și J. Andrew Overman, *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology*, New York: Routledge, 2002.

Bernheim, Pierre-Antoine, *James, the Brother of Jesus*, Londra: SCM Press, 1997.

Black, Matthew, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes*, Leiden, Olanda: Brill, 1985.

Blevins, James L., *The Messianic Secret in Markan Research, 1901–1976*, Lanham, Maryland: University Press of America, 1981.

Blinzler, Josef, *The Trial of Jesus*, Westminster, Maryland: Newman Press, 1959.

Bohak, Gideon, *Ancient Jewish Magic: A History*, Londra: Cambridge University Press, 2008.

- Borg, Marcus J., *Jesus: A New Vision*, New York: harper collins, 1991.
- Brandon, S.G.F., *Jesus and the Zealots*, Manchester: Manchester University Press, 1967.
- Brighton, Mark Andrew, *The Sicarii in Josephus's Judean War: Rhetorical Analysis and Historical observations*, Atlanta: Society of Biblical Scholarship, 2009.
- Brooke, G., *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context*, Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1985.
- Brown, Raymond, *The Death of the Messiah*, două volume, New York: Doubleday, 1994.
- Bruce, F.F., *New Testament History*, New York: Doubleday, 1980.
- Bultmann, Rudolf, *Essays: Philosophical and Theological*, New York: Macmillan, 1995.
- *Faith and Understanding*, Londra: SCM Press, 1969.
- *History of the Synoptic Tradition*, San Francisco: Harper and Row, 1968.
- Burkett, Delbert, *The Son of Man Debate*, New York: Cambridge University Press, 1999.
- *The Son of the Man in the Gospel of John*, Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1991.
- Cadbury, H.J. Și K. Lake, ed., *The Beginnings of Christianity*, vol I. Londra: Macmillan, 1933.
- Casey, P. Maurice, *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*, Londra: SPCK Publishing, 1979.
- Charlesworth, James H., ed., *The Messiah*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985.
- Et al., *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine*, Londra: T&T Clark, 2006.
- Chilton, Bruce D., *Judaic Approaches to the Gospels*, Atlanta: Scholars Press, 1994.
- Și Jacob Neusner, ed., *The Brother of Jesus: James*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Collins, John J., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Londra: Routledge, 1997.
- Ed. *Daniel*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Collins, John J. și George Nickelsburg, *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, Chico, California: Scholars Press, 1980.

Comay, Joan, *The Temple of Jerusalem*, Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1975.

Conybeare, F.C., ed., *Philostratus: The Life of Apollonius of Tyana*, Londra: Heinemann, 1912.

Cross, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973.

Crossan, John Dominic, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York: harper collins, 1992.

Jesus: A revolutionary Biography, New York: Harperone, 1995.

Cullman, Oscar, *Christology of the New Testament*, Philadelphia: Westminster Press, 1963.

— *Peter: Disciple. Apostle. Martyr*, Londra: SMC Press, 1953.

— *The State in the New Testament*, New York: Charles Scribner's Sons, 1956.

Dahl, N.A., *Jesus the Christ: The Historical Origins of the Christological Doctrine*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

Day, John, ed., *Temple and Worship in Biblical Israel*, New York: T&T Clark, 2005.

De Jong, M., *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus*, Philadelphia: Westminster Press, 1988.

Derrett, J.D.M., *Law in the New Testament*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2005.

Dibelius, Martin, James, Philadelphia: Fortress Press, 1976.

— *Studies in the Acts of the Apostles*, New York: Charles Scribner's Sons, 1956.

Dickie, Matthew W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London: Routledge, 2001.

Edwards, Douglas R., și C. Thomas McCollough, ed., *Archaeology and the Galilee*, Atlanta: Scholars Press, 1997.

Edwards, George R., *Jesus and the Politics of Violence*, New York: Harper and Row, 1972.

Evans, Craig, *Jesus and His Contemporaries*, Leiden, Olanda: Brill, 1995.

— Și J. A. Sanders, *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Festinger, Leon, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford: Stanford University Press, 1957.

— H.W. Riecken, și S. Schachter. *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World*, New York: Harper and Row, 1956.

Fitzmeyer, Joseph A., *The Gospel According to Luke I-IX*, Garden City: Doubleday, 1981.

Fitzmyer, Joseph A., *The Gospel According to Luke I-IX* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981) Freyne, Sean, *Galilee, Jesus, and the Gospels*, Dublin: Gill and Macmillan, 1988.

Fridrichsen, Anton, *The Problem of Miracle in Primitive Christianity*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972.

Funk, Robert W., și Roy W. Hoover, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York: Polebridge Press, 1993.

Gager, John, *Kingdom and Community: The Social World of the Early Christians*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1975.

Goguel, Maurice, *Birth of Christianity*, New York: Macmillan, 1954.

Golb, Norman, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls? The Search for the Secret Qumran*, New York: Scribner, 1995.

Goodman, Martin, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, London: Penguin, 2007.

— *The Ruling Class of Judea*, New York: Cambridge University Press, 1987.

Grabbe, Lester L., *Judaism from Cyrus to Hadrian*, două volume, Minneapolis: Fortress Press, 1992.

Groh, Dennis E., și Robert Jewett, ed., *The Living Texts: Essays in Honor of Ernest W. Saunders*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1985.

Gurtner, Daniel, *Tom Veil: Matthew's Exposition of the Death of Jesus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Hamerton-Kelly, R. G., *Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Harnack, Adolf, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, New York: Harper and Row, 1972.

— *What Is Christianity?* New York: G. P. Putnam's Sons, 1902.

- Hendricks, Obery M., *The Politics of Jesus*. New York: Doubleday, 2006.
- Hengel, Martin, *Between Jesus and Paul*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1983.
- *Crucifixion in the Ancient World and the Holiness of the Message of the Cross*, Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- *The Son of God*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1976.
- *The Zealots*, London: T&T Clark, 2000.
- Higgins, A.J.B., ed., *Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893–1958*, Manchester: Manchester University Press, 1959.
- Hill, Craig C., *Hellenists and Hebrews*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Horsley, Richard, și John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs*. Minneapolis: Winston Press, 1985.
- *Galilee: History, Politics, People*, Pennsylvania: Trinity Press International, 1995.
- *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Hurst, L. D., et al., ed., *The Glory of Christ in the New Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Jaffee, Martin, *Early Judaism*, Bethesda: University Press of Maryland, 2006.
- Janowitz, Naomi, *Magic in the Roman World*, Londra: Routledge, 2001.
- Jeffers, Ann, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden, Olanda: Brill, 1996.
- Jeremias, Joachim, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, New York: Charles Scribner's Sons, 1971.
- Jervell, Jacob, ed., *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972.
- Kelber, Werner, *The Kingdom in Mark*, Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- Ed., *The Passion in Mark: Studies on Mark 14–16*, Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Korb, Scott, *Life in Year One: What the World Was Like in First-Century Palestine*, New York: Riverhead, 2011.
- Levenson, Jon Douglas, *Resurrection and the Restoration of Israel*, New Haven: Yale University Press, 2006.
- Levine, Amy-Jill, *The Misunderstood Jew*, New York: Harperone, 2006.

Levine, Lee I., ed., *The Galilee in Late Antiquity*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992.

Lindars, Barnabas, *Jesus Son of Man*, Londra: SPCK Publishing, 1983.

Loewe, Herbert, *Render unto Caesar*, Cambridge: Cambridge University Press, 1940.

Ludemann, Gerd, *Paul: The Founder of Christianity*, New York: Prometheus Books, 2002.

— Și M. Eugene Boring, *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, Minneapolis: Fortress Press, 1989.

Mack, Burton, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Philadelphia: Fortress Press, 1988.

Macmullen, Ramsay, *Roman Social Relations: 50 B.C. To AD. 384*, New Haven: Yale University Press, 1974.

Madden, Fredric William, *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament*, Londra: Bernard Quaritch, 1864.

Magne, J., „De la creștinism la gnoză și de la gnoză la creștinism” *From Christianity to Gnosis and from Gnosis to Christianity* (Atlanta: Scholars Press, 1993) Meier, John P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 4 volume, New Haven: Yale University Press, 1991–2009.

Meshorer, Ya'akov, *Treasury of Jewish Coins from the Persian Period to Bar Kokhba*, Jerusalem and Nyack, N.Y.: Amphora Books, 2001.

Meyer, Marvin W., ed., *The Nag Hammadi Library*, New York: Harper and Row, 1977.

Meyer, R.P., *Jesus and the Twelve*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1968.

Meyers, Eric, și J. Strange. *Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity*, Nashville: Abingdon, 1981.

Murphy, Catherine, *John the Baptist: Prophet of Purity for a New Age*, Collegeville, Minneapolis: Liturgical Press, 2003.

Nau, Arlo J., *Peter in Matthew*, Collegeville, Minneapolis: Liturgical Press, 1992.

Neusner, Jacob, et al., ed., *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Oppenheimer, Aharon, *The 'Am Ha-Aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Leiden, Olanda: Brill, 1977.

Otto, Rudolf, *The Kingdom of God and the Son of Man*, Boston: Starr King Press, 1957.

Painter, John, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition* (Columbia: University of South Carolina Press).

Penella, Robert J., *The Letters of Apollonius of Tyana*, Leiden, Olanda: Brill, 1979.

Perkins, Pheme, *Peter, Apostle for the Whole Church*, Philadelphia: Fortress Press, 2000.

Perrin, Norman, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Philadelphia: Westminster Press, 1963.

— *Rediscovering the Teachings of Jesus*, New York: Harper and Row, 1967.

— *The Resurrection According to Matthew, Mark, and Luke*, Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Phipps, William E., *The Sexuality of Jesus*, New York: Harper and Row, 1973.

— *Was Jesus Married?* New York: Harper and Row, 1970.

Popovic, M., ed., *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 154*, Leiden, Olanda: Brill, 2011.

Porter, Stanley E., *The Language of the New Testament*, Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1991.

— Michael A. Hayes, și David Tombs, *Resurrection*, Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1999.

Raisanen, Heikki, *The „Messianic Secret” in Mark*, Edinburgh: T&T Clark, 1990.

Reimarus, Hermann Samuel, *The Goal of Jesus and His Disciples*, Leiden, Olanda: Brill, 1970.

Rhoads, David, *Israel in revolution: 6–74 CE.*, Philadelphia: Fortress Press, 1976.

Robinson, J.A.T., „The Baptism of John and the Qumran Community: Testing a Hypothesis” in *Twelve New Testament Studies* (Londra: S.C.M. Press, 1962).

Rosenblatt, Marie-Éloise, *Paul the Accused*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1995.

Sanders, E. P. *The Historical Figure of Jesus*, New York: Penguin, 1993.

Schaberg, Jane, *The Illegitimacy of Jesus*, San Francisco: Harper and Row, 1978.

Schoeps, H. J., *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish History*, Philadelphia: Westminster Press, 1961.

Scholem, Gershom, *The Messianic Idea in Judaism*, New York: Schocken Books, 1971.

Schurer, Emil, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, 3 volume, Edinburgh: T&T Clark, 1890.

Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus*, New York: Macmillan, 1906.

Scobie, Charles, *John the Baptist*, Minneapolis: Fortress Press, 1964.

Shanks, Hershel, ed., *Understanding the Dead Sea Scrolls*, New York: Random House, 1992.

Simon, Marcel, *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, New York: Longmans, 1958.

Smith, Morton, *Jesus the Magician*, New York: Harper and Row, 1978.

Steinmann, Jean, *Saint John the Baptist and the Desert Tradition*, New York: Harper, 1958.

Stendahl, Krister, ed., *The Scrolls and the New Testament* New York: Harper, 1957.

Tabor, James, *Paul and Jesus*, New York: Simon and Schuster, 2012.

Talbert, Charles H., ed., *Reimarus: Fragments*. Chico, California: Scholars Press, 1985.

Taylor, Joan E., *The Immerser: John the Baptist Within Second Temple Judaism*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997.

Tuckett, Christopher, ed., *The Messianic Secret* Philadelphia: Fortress Press, 1983.

van der Loos, H., *The Miracles of Jesus*, Leiden, Olanda: Brill, 1965.

Vermes, Geza, *Jesus the Jew*, Minneapolis: Fortress Press, 1981.

— *The Resurrection: History and Myth*, New York: Doubleday, 2008.

— *Who's Who in the Age of Jesus*, New York: Penguin, 2006. Webb, R. L., *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1991.

Wellman, James K., Jr., ed., *Belief and Bloodshed*, Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2007.

Werrett, Ian C., *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls*. Leiden, Olanda: Brill, 2007.

White, L. Michael, *From Jesus to Christianity*, New York: Harperone, 2004.

Wink, Walter, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2001.

Wrede, William, *The Messianic Secret*, London: Cambridge University Press, 1971.

Wright, N. T., *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis: Fortress Press, 2003.

Wroe, Ann, *Pontius Pilate*, New York: Random House, 1999. Zeitlin, Solomon, *Who Crucified Jesus?* New York: Bloch, 1964.

Articole

Applebaum, Shimon, „The Zealots: The Case for Revaluation”, *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 155–70.

Barnett, P. W., „The Jewish Sign Prophets”, *New Testament Studies* 27 (1980): 679–97.

Barr, James, „Which Language Did Jesus Speak? Some Remarks of a Semitist”, *Bulletin of the John Rylands Library* 53/1 (toamna anului 1970): 14–15.

Beavis, Mary Ann L., „The Trial Before the Sanhedrin (Mark 14:53–65): Reader Response and Greco-Roman Readers”, *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987): 581–96.

Bokser, Baruch M., „Wonder-Working and the Rabbinic Tradition: The Case of Hanina ben Dosa”, *Journal of Jewish Studies* 16 (1985): 42–92.

Broshi, Magen, „The Role of the Temple in the Herodian Economy”, *Jewish Studies* 38 (1987): 31–37.

Bruce, F. F., „Christianity Under Claudius”, *Bulletin of the John Rylands Library* 44 (martie 1962): 309–26.

Buchanan, George Wesley, „Mark 11:15–19: Brigands in the Temple”, *Hebrew Union College Annual* 30 (1959): 169–77.

Case, Shirley Jackson, „Jesus and Sepphoris”, *Journal of Biblical Literature* 45 (1926): 14–22.

Casey, Maurice, „The Use of the Term «Son of Man» in the Similitudes of Enoch”, *Journal for the Study of Judaism* 7.1 (1976): 11–29.

Cohen, Shaye J.D., „The Rabbinic Conversion Ceremony”, *Journal of Jewish Studies* 41 (1990): 177–203.

Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God Among Greeks and Romans”, *Harvard Theological Review* 93.2 (2000): 85–100.

Collins, John, „The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence”, *Journal of Biblical Literature* 122.1 (2003): 3–21.

Davies, P. S., „The Meaning of Philo’s Text About the Gilded Shields”, *Journal of Theological Studies* 37 (1986): 109–14.

Dunn, J.D.G., „Echoes of the Intra-Jewish Polemic in Paul’s Letter to the Galatians”, *Journal of Biblical Literature* 112/3 (1993): 459–77.

Evans, Craig, „Jesus and Predictions of the Destruction of the Herodian Temple in the Pseudepigrapha, Qumran Scrolls, and Related Texts”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 10 (1992): 89–147.

Fitzmyer, Joseph, „Did Jesus Speak Greek?“, *Biblical Archaeology Review* 18/5 (septembrie/octombrie 1992): 58–63.

Fuks, G., „Again on the Episode of the Gilded Roman Shields at Jerusalem“, *Harvard Theological Review* 75 (1982): 503–7.

Glasson, Thomas Francis, „Reply to Caiaphas (Mark 14:62)“, *New Testament Studies* 7 (1960): 88–93.

Golb, Norman, „The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls“, *Proceedings of the American Philosophical Society* 124 (1980): 1–24.

Green, William Scott, „Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition“, *ANRW* 19.2 (1979): 619–47.

Hamilton, Neill Q., „Temple Cleansing and Temple Bank“, *Journal of Biblical Literature* 83.4 (1964): 365–72.

Hewitt, J.W., „The Use of Nails in the Crucifixion“, *Harvard Theological Review* 25 (1932): 29–45.

Hindly, J. C., „Towards a Date for the Similitudes of Enoch: A Historical Approach“, *New Testament Studies* 14 (1967–68): 551–65.

Hollenbach, P.W., „The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer“, *ANRW* 2.25.1 (1982): 198–200.

— „Social Aspects of John the Baptizer’s Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism“, *ANRW* 2.19.1 (1979): 852–53.

Horsley, Richard A., „High Priests and the Politics of Roman Palestine“, *Journal for the Study of Judaism* 17.1 (1986): 23–55.

— „Josephus and the Bandits“, *Journal for the Study of Judaism* 10 (1979): 37–63.

— „«Like One of the Prophets of Old»: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus“, *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985): 435–63.

— „Menahem in Jerusalem: A Brief Messianic Episode Among the Sicarii-Not «Zealot Messianism»“, *Novum Testamentum* 27.4 (1985): 334–48.

— „Popular Messianic Movements Around the Time of Jesus“, *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 409–32.

— „Popular Prophetic Movements at the Time of Jesus: Their Principal Features and Social Origins“, *Journal for the Study of the New Testament* 26 (1986): 3–27.

— „The Zealots: Their Origin, Relationship and Importance in the Jewish Revolt“, *Novum Testamentum* 28 (1986): 159–92.

Kennard, J., „Judas the Galilean and His Clan”, *Jewish Quarterly Review* 36 (1946): 281–86.

Liver, J., „The Half-Shekel Offering în Biblical and Post-Biblical Literature”, *Harvard Theological Review* 56.3 (1963): 173–98.

Meyers, Eric M., Ehud Netzer, și Carol L. Meyers, „Ornament of All Galilee”, *Biblical Archeologist* 49.1 (1986): 4–19.

Rappaport, Uriel, „John of Gischala: From Galilee to Jerusalem”, *Journal of Jewish Studies* 33 (1982): 479–93.

Reed, Jonathan, „Instability în Jesus’ Galilee: A Demographic Perspective”, *Journal of Biblical Literature* 129.2 (2010): 343–65.

Remus, Harold, „Does Terminology Distinguish Early Christian from Pagan Miracles?”, *Journal of Biblical Literature* 101.4 (1982): 531–51.

Robinson, B. P., „Peter and His Successors: Tradition and Redaction în Matthew 16:17–19“, *Journal for the Study of the New Testament* 21 (1984) 85–104.

Roth, Cecil, „The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV.21“, *Novum Testamentum* 4 (1960): 174–81.

Smith, Morton, „The Origin and History of Transfiguration Story”, *Union Seminary Quarterly Review* 36 (1980): 39–44.

— „The Zealots and the Sicarii”, *Harvard Theological Review* 64 (1971): 1–19.

Suter, David, „Weighed in the Balance: The Similitudes of Enoch în Recent Discussion”, *Religious Studies Review* 7 (1981): 217–21.

Tomasino, A. J., „Oracles of Insurrection: The Prophetic Catalyst of the Great Revolt”, *Journal of Jewish Studies* 59 (2008): 86–111.

van der Horst, P. W., „Can a Book End with ΓΑΡ? A Note on Mark XVI.8”, *Journal of Theological Studies* 23 (1972): 121–24.

Vermes, Geza, „Hanina ben Dosa: A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era”, *Journal of Jewish Studies* 23 (1972): 28–50.

— „The Son of Man Debate”, *Journal for the Study of the New Testament* 1 (1978): 19–32.

Webb, Robert L., „Jesus’ Baptism: Its Historicity and Implications, „*Bulletin for Biblical Research* 10.2 (2000): 261–309.

Zeitlin, Solomon, „Masada and the Sicarii”, *Jewish Quarterly Review* 55.4 (1965): 299–317.

— „Zealots and Sicarii”, *Journal of Biblical Literature* 81 (1962): 395–98.

Dicționare și enciclopedii

Analytic Greek New Testament, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981.

[1] Versiunea română se revendică de la Gala Galaction - BIBLIA „Regele Carol I”, 1938. (n. trad.).

[2] Cunoscut în limba română și ca Iosef al lui Matei Sacerdotul. (n. trad.).

[3] În original „teachers of law“, referindu-se la funcția de *nomodidaskaloi*, experți în religia mozaică, având autoritate juridică în Antichitate. (n. trad.)

[4] Reprezentând, în filosofia antică, legea universală a dezvoltării lumii, legea existenței. (n. trad.).

[5] Multe dintre variantele ulterioare ale Bibliei, printre care și cea ortodoxă, tradusă în limba română de către preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction, conțin Capitolul 16, cuprinzând Învierea lui Isus, Cele Trei Arătări, Porunca Botezului și Înălțarea la cer. Acesta este considerat de mulți cercetători ca fiind o adăugire ulterioară. Cele mai vechi variante descoperite ale textului Evangheliei după Marcu, *Codex Sinaiticus* (cca. 330–360), respectiv *Codex Vaticanus* (cca. 325–350) ambele redactate în greacă, nu îl menționează, încheindu-se abrupt cu venirea femeilor la mormânt și descoperind că acesta era gol. (n. trad.).

[6] Tradus prin „teslar” în ediția lui Gala Galaction a Bibliei în limba română. (n. trad.).

[7] „Fiecare dă năvală în ea.” (n. tr.).

Table of Contents

[Prolog Un altfel de sacrificiu](#)

[Prolog Zelul pentru casa ta](#)

[Prolog Și Cuvântul S-a făcut trup](#)

[Nota autorului](#)

[Introducere](#)

I

[Prolog Un altfel de sacrificiu](#)

[Capitolul 1 O gaură într-un colț](#)

[Capitolul 2 Regele iudeilor](#)

[Capitolul 3 Știți de unde sunt](#)

[Capitolul 4 A Patra Filosofie](#)

[Capitolul 5 Unde vă este flota, să măturați marea de romani?](#)

[Capitolul 6 Anul unu](#)

II

[Prolog Zelul pentru casa ta](#)

[Capitolul 7 Glasul ce strigă în pustie](#)

[Capitolul 8 Urmează-mă](#)

[Capitolul 9 Cu duhul lui Dumnezeu](#)

[Capitolul 10 Vie împărăția Ta](#)

[Capitolul 11 Dar voi cine ziceți că sunt?](#)

[Capitolul 12 Nu avem împărat decât numai pe Cezarul](#)

III

[Prolog Și Cuvântul S-a făcut trup](#)

[Capitolul 13 Și dacă Hristos n-a înviat](#)

[Capitolul 14 Nu sunt eu apostol?](#)

[Capitolul 15 Cel Drept](#)

[Epilog Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat](#)

[Mulțumiri](#)

[Note](#)

[PARTEA I](#)

[Prolog: Un altfel de sacrificiu](#)

[Capitolul 1: O gaură într-un colț](#)

[Capitolul 2: Regele iudeilor](#)

[Capitolul 3: Știți de unde sunt](#)

[Capitolul 4: A Patra Filosofie](#)

[Capitolul 5: Unde vă este flota, să măturați marea de romani?](#)

[Capitolul 6: Anul unu](#)

[PARTEA A II-A](#)

[Prolog: Zelul pentru casa ta](#)

[Capitolul 7: Glasul ce strigă în pustie](#)

[Capitolul 8: Urmează-mă](#)

[Capitolul 9: Cu duhul lui Dumnezeu](#)

[Capitolul 10: Vie împărăția Ta](#)

[Capitolul 11: Dar voi cine ziceți că sunt?](#)

[Capitolul 12: Nu avem împărat decât numai pe Cezarul](#)

[PARTEA A III-A](#)

[Prolog: Și Cuvântul S-a făcut trup](#)

[Capitolul 13: Și dacă Hristos n-a înviat](#)

[Capitolul 14: Nu sunt eu apostol?](#)

[Capitolul 15: Cel Drept](#)

[Bibliografie](#)

[Cărți](#)

[Articole](#)